

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
Santa María de los Buenos Aires
Facultad de Filosofía

† 1274 - *Santo Tomás de Aquino* - 1974

SAPIENTIA

Volumen XXIX

1974

LA PLATA — BUENOS AIRES

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Actualidad perenne del tomismo</i>	5
--------------------	---	---

ARTICULOS

JAMES A. WEISHEIPL:	<i>The commentary of St. Thomas on the De caelo of Aristotle</i>	11
RAÚL ECHAURI:	<i>Desocultamiento y creación</i>	35
JOSEPH DE FINANCE:	<i>Le cercle de la connaissance et du vouloir à propos d'un texte de Saint Thomas</i>	43

NOTAS Y COMENTARIOS

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ:	<i>Positivismo jurídico y fundamento del derecho positivo</i>	57
----------------------	---	----

BIBLIOGRAFIA

JOHN PATRICK REID O. P.: *Anatomía del ateísmo* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 69; CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE: *Bibliografia filosofica italiana 1967-1970* (Azucena Adelina Fraboschi), p. 70; CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE: *Bibliografia filosofica italiana 1971* (Octavio N. Derisi), p. 70; *Pensée ibérique et finitude. Essais sur le temps et la mort chez quelques écrivains espagnols et portugais contemporains* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 71; GERARDO REMOLINA VARGAS S. J.: *Karl Jaspers en el diálogo de la fe* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 73; A. FELICE - A. DE CONINCK: *Cours de Métaphysique* (J. E. Bolzán), p. 74; ADOLFO MUÑOZ ALONSO: *Filosofía a la intemperie* (Mario Enrique Sacchi), p. 76; JUAN R. SEPICH LANGE: *Propedéutica filosófica* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 77; SERGIO GIVONE: *La storia della filosofia secondo Kant* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 78; ALBERTO CATURELLI: *La filosofia medieval* (Azucena Adelina Fraboschi), p. 80.

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

TOMAS D. CASARES

JUAN A. CASAUBON

ALBERTO CATURELLI

ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Calle 24 entre 65 y 66

LA PLATA — REPUBLICA ARGENTINA

ACTUALIDAD PERENNE DEL TOMISMO

1. — Causas de la caducidad de los sistemas filosóficos. *Si analizamos las diferentes concepciones de la Filosofía, elaboradas a través de la Historia y que periódicamente se repiten bajo nuevos enfoques (Ver SAPIENTIA, Nº 33), veremos que todas ellas se atienen a un aspecto de la realidad sin aprehender la realidad misma en todas sus dimensiones, complejidad y profundidad. Desde este aspecto limitado y desvinculado de los restantes, pretenden explicar y dar razón de todo el ser; con lo cual el sistema resultante es una elaboración limitada y desarticulada, y a la vez deformada, de la verdad de las cosas. En ocasiones se intenta llegar a la visión del ser mismo, pero con métodos inadecuados, que impiden y deforman su aprehensión cabal. Bastaría recordar, más que sistemas concretos, las grandes líneas de los mismos. Y así nos encontramos, en primer lugar, con el Empirismo, que se atiene a la experiencia sensible, sin tener en cuenta el conocimiento espiritual intelectual y que, por eso mismo, mutila la realidad de sus aspectos más valiosos, que son precisamente los inmateriales, a los que deforma con una explicación material. Esta posición se plantea en Lógica en forma de Nominalismo, en Gnoseología en forma de Actualismo fenoménico y subjetivo, en Metafísica en forma de Agnosticismo de diferentes matices, y en Ética en forma de Edonismo.*

En el extremo contrario, si se acentúa el conocimiento espiritual intelectual con desconocimiento o desmedro del sensitivo, se llega a la más variada gama de Racionalismos, de tipo realista o idealista, que en Psicología se manifiesta como Innatismo o Intuicionismo, en

Metafísica como Monismo o Panteísmo, ya de tipo realista, ya de tipo trascendental, en Gnoseología como Idealismo inmanentista, y en Ética como Autonomismo de toda norma trascendente al hombre.

En otra posición, hay intentos de integración de las dos actitudes antagónicas mencionadas, pero mal logrados, a causa de un desenfoque, generalmente metodológico, de este difícil y delicado problema, y que se traduce o en un Criticismo fenoménico o en una Aprehensión subjetiva de la trascendencia, ya de los objetos de la percepción sensible y de la inteligencia en la Fenomenología, ya de la propia existencia y del mundo relacionado con ella en la Fenomenología existencial y Existencialismo. Este a su vez asume las más variadas formas dentro de un Irracionalismo fenomenológico e inmanente de la trascendencia.

Todos estos sistemas —en sus múltiples realizaciones de escuelas y autores— resultan siempre unilaterales y, como tales, limitantes y deformadores de la auténtica realidad y, aun en los casos en que pretenden aprehender la realidad en toda su amplitud, en verdad no la alcanzan, la disminuyen, cuando no la sustituyen por distintos sucedáneos desarticulados del ser o verdad ontológica. Por eso, todas ellas pasan con el tiempo, y más que a la Filosofía pertenecen a la Historia de la Filosofía, carentes de vigencia actual. “La realidad se burla de los Filósofos”, según la frase de Pascal. Desde una consideración objetiva crítica actual, todas ellas se presentan como una visión —a veces, genial— unilateral, no concordante y hasta sustitutiva de la realidad. De ahí su carácter efímero y, en definitiva, caduco; envejece y mueren con sus autores.

2. — *Perenne actualidad del Tomismo. La diferencia del Tomismo con las otras concepciones, que tuvieron notoriedad en el tiempo pero que carecen de vigencia actual, proviene de que él ha centrado con rigurosa exactitud el conocimiento humano —sensitivo e intelectual— en su objeto propio, de que ha insertado con precisión el acto intelectual en el ser o verdad transubjetiva, fuente perenne de la verdad lógica de la mente humana, y de que ha determinado además el modo cabal con que dicho conocimiento se pone en contacto con ella y llega a su aprehensión, sin deformarlo.*

Centrada la inteligencia —no por intuición inmediata, propia de un ser totalmente espiritual, sino por abstracción conceptual de los

datos sensibles, propia de un espíritu unido a la materia— contra la falsa afirmación racionalista, en el ser trascendente inmaterial de los entes materiales, con un objeto propio que es el ser inmaterial, contra la falsa afirmación empirista, la inteligencia queda abierta a la aprehensión creciente de su objeto: el ser o la verdad trascendente y no puede equivocarse mientras se atiene a la evidencia de la misma. Desde este ser material, inmediatamente aprehendido a través de los sentidos, por un raciocinio metafísico, articulado rigurosamente en todos sus pasos sobre el mismo ser, la inteligencia llega a de-velar también la esencia y existencia del ser espiritual: de la propia alma y del Ser imparticipado, Fundamento y Causa primera de todo ser. Desde el ser del hombre frente al Ser divino, su Fin supremo, la inteligencia de-vela el deber-ser del ser humano, expresado en las normas de la Ética. Estas no son sino las formulaciones de las exigencias ontológicas del ser del hombre para su propio enriquecimiento o perfeccionamiento en dirección a la posesión de su Fin o Bien último trascendente divino, cuya posesión actualiza y le confiere definitivamente la plenitud de su ser.

Toda la fecundidad perenne del Tomismo reside en haber sabido observar y describir con precisión, a la vez que fundar con rigor, la intencionalidad objetiva transubjetiva de la inteligencia humana y en haber determinado el cauce exacto por el que se desarrolla su actividad aprehendente del ser. Santo Tomás ha cuidado de distinguir y determinar los objetos formales de los distintos conocimientos, sensitivo e intelectual, y de los distintos enfoques de cada uno de los conocimientos de la inteligencia, para poder luego integrar tales objetos, sensitivo e intelectual, fenoménico y esencial, empírico-científico y filosófico, y llegar después, paso a paso, siempre en la luz de la evidencia del ser objetivo, al descubrimiento de nuevas realidades o nuevos aspectos de las mismas y, en definitiva, a las del alma sustancial y espiritual del hombre, como fundamento último inmanente de la vida específica intelectual y volitiva, y del Ser divino, Razón y Causas suprema de todo ser.

De esta exacta ubicación de la inteligencia en el ser, que desde la transcendencia la ilumina y nutre con su verdad, el Tomismo queda abierto a nuevas e incesantes conquistas del ser trascendente en sus múltiples realizaciones y de sus causas, para poder incorporar a su

sistema ocultas facetas del ser, conquistadas por el esfuerzo de-velante de la inteligencia, que avanza y profundiza en esa cantera inagotable de la realidad trascendente bajo la luz de la evidencia objetiva. De este modo el orden lógico y sistemático del Tomismo es una expresión viva o, mejor todavía, una verdadera asimilación vital y consciente del orden ontológico, indisoluble e inmaterialmente unidos en la identidad intencional del acto intelectual.

Articulado en todas sus partes y en la integración de las mismas, sobre el ser, el sistema del Aquinate expresa siempre y fielmente el ser, a la vez que queda permanentemente perfeccionable con nuevas e inagotables de-velaciones y aprehensiones del mismo. De aquí que no haya manifestación alguna del ser, des-cubierta por el hombre, que no encuentre su exacta ubicación en el sistema tomista, precisamente porque él no es ni quiere ser una construcción apriori sino la resultante de un sometimiento fiel y constante, sin claudicaciones ni desviaciones, al ser y a sus exigencias ontológicas, incorporadas a él por su propia evidencia. De aquí que esta aprehensión del ser —sostenida siempre y en todas sus partes y progresos en su evidencia ontológica— sea inmutable y perenne, como la verdad objetiva que expresa.

De ahí también que el Tomismo sea a la vez siempre perfeccionable y acrecentable con nuevos aportes del ser, con nuevos aspectos descubiertos en el mismo o con una más precisa y clara visión y una mayor profundización progresiva de las facetas ya conocidas.

3. — El modo del conocer impuesto también por el modo de ser, en Santo Tomás. Santo Tomás no ha creado, ha des-cubierto con objetividad el modo humano del conocimiento de la inteligencia, ha puesto en evidencia cómo él responde y se funda constantemente en la manera humana de ser; y, como este ser humano —unidad sustancial de alma espiritual y materia— también él es imperfecto: comienza por la intuición sensible de los aspectos materiales concretos, y sólo por abstracción de tales datos llega a penetrar, con el concepto, en el ser inmaterial. La esencia del ser material —la quidditas rei materialis— es el único objeto aprehendido con propiedad, y sólo abstractamente o despojado de sus notas individuantes. Los demás seres únicamente son aprehensibles de un modo imperfecto, por analogía. Desde este objeto formal propio de la inteligencia, determinado con precisión,

el Doctor Angélico ilumina y penetra en los repliegues del ser en todas sus realizaciones y dimensiones, sin excluir el mismo Acto puro del Ser de Dios, precisando a la vez el modo y alcance de esta aprehensión en los diversos sectores y niveles ontológicos.

4. — Conclusión: el Intelectualismo realista o el Realismo intelectualista de Santo Tomás. *La Filosofía de Santo Tomás es un Intelectualismo realista o un Realismo intelectualista, el cual por el mismo modo con que se organiza sobre la evidencia del ser, es perenne e inmutable como éste, es decir, como verdad conquistada y asimilada: y a la vez es perfeccionable, según dijimos, por la adquisición de nuevos aspectos y enriquecimiento de aspectos ya conocidos del ser. El crecimiento del Tomismo no es, pues, por sustitución relativista de la verdad, por cambio de la verdad —relativismo, que diluye toda verdad—, sino por adquisición de nuevas verdades o por una mejor y más fundada visión de la verdad ya aprehendida.*

Santo Tomás, al evitar la visión unilateral, deformante del objeto, es decir, la visión que centra la inteligencia en tal o cual aspecto del ser, y al lograr una apertura e inserción total en el ser en cuanto tal, no sólo ha establecido las bases de una sólida Filosofía —de la Metafísica, sobre todo, suprema instancia de la misma— sino que, precisamente por ello, la ha dejado abierta a una edificación incesante, que la hacen, por una parte, perenne por la inmutabilidad de la verdad aprehendida y los principios que la rigen y, por otra, capacitada a un crecimiento y desarrollo sistemático sine fine, siempre bajo la luz de la inteligibilidad o verdad del ser trascendente. Elaborado por el ser trascendente y sus exigencias ontológicas, asimilados e incorporados intencionalmente a la inteligencia, a la luz de la evidencia objetiva, el Tomismo es, por eso mismo, el único sistema filosófico que hace posible una auténtica originalidad en la verdad, una inagotable originalidad, como inagotable es el ser que nutre y se incorpora a la vida de la inteligencia.

Una inteligencia insertada en el ser o verdad transubjetiva e inmutable, con un preciso e imperfecto modo humano de aprehenderla; y a la vez una apertura permanente al ser transubjetivo, en sí mismo inagotable e infinito, constituyen los dos fundamentos de la intencionalidad de la actividad intelectual, que a su vez funda la perenni-

dad y vitalidad del Tomismo, del ser trascendente aprehendido y poseído para siempre por la inteligencia en la luz de su propia evidencia, e inagotable en su inteligibilidad o verdad, que funda nuevas revelaciones y conquistas ontológicas por parte de la inteligencia. Una inteligencia esencialmente hecha y abierta al ser trascendente, inagotable e infinito, por una parte y, por otra, un ser infinito e inagotable, esencialmente constituido para ser entendido, es decir, esencialmente inteligible y verdadero: he ahí los dos términos que sustentan y dan vigor y vitalidad perenne al Tomismo y lo constituyen un sistema esencialmente vivo y actual.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

THE COMMENTARY OF ST. THOMAS ON THE *De caelo* OF ARISTOTLE

The "commentary" or *Sententia de caelo et mundo* of St. Thomas is a work of great maturity and profundity. It is one of Thomas's last writings, and it reveals a breadth of scholarship and achievement wanting, for the most part, in his earlier Aristotelian commentaries, such as those on the *Ethics*, *Physics*, *De anima*, and early parts of the *Metaphysics*; but it comes to grips with profound problems of Aristotelian philosophy inherent in the conflicting views of Greek and Arab commentators. I. T. Eschmann rightly noted that "it represents the high water-mark of St. Thomas's expository skill".¹ In long subtle digressions, Thomas discusses and evaluates the views of other commentators reported by Simplicius, as well as the views of Simplicius himself, who is a primary source in this commentary. As in earlier commentaries, Thomas was also concerned with the teaching of Averroes, which deeply influenced the masters in arts at Paris in the late 1260s and throughout the 1270s. The excessive adoption of Averroes by masters in arts resulted in the condemnation of 13 Averroist theses on Dec. 10, 1270, by the bishop of Paris, Etienne Tempier, and in the more sweeping condemnation by the same bishop on March 7, 1277. Simplicius and Averroes are in fact the two basic sources for Thomas's commentary on *De caelo*.

Thomas did not comment on *De caelo* until he had the full text in hand, together with the commentary of Simplicius. Although there were a number of translations of Aristotle's *De caelo* available from the Arabic, Thomas insisted on having a good translation from the Greek corrected by his friend and confrère William of Moerbeke. Wherever translations existed from the Greek, Moerbeke did not translate anew, but rather revised specific readings of words and phrases according to a Greek exemplar. The first translation of *De caelo* from the Greek was made by the bishop of Lincoln, Robert Grosseteste, between 1247 and 1253, the date of his death. Grosseteste-

¹ "A Catalogue of St. Thomas's Works: Bibliographical Notes", in E. GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Random House, New York, 1956, item 31, p. 402.

te's translation went only as far as Book III, c. 1, 299a11; but he also translated the corresponding commentary of Simplicius. We do not know how much influence this translation had, for it has not yet been found intact in any manuscript. Moerbeke, it would seem, used the Grosseteste translation for his own revision of Books I and II, before proceeding with an original translation of Books III and IV, together with the full commentary of Simplicius. Moerbeke completed his revision and translation on June 15, 1271, at Viterbo, where the papal court of Pope Gregory X resided. Within a relatively short time, Moerbeke's translation of *De caelo* became the "common", or "vulgate" text used in the schools as part of the *Corpus recentior* of Aristotle's writings.

Moerbeke's translation was not the only one available to Latin scholastics. In fact, they had five versions in whole or in part from which to study the thought of Aristotle's *De caelo*:

- 1) A summary in sixteen chapters by Avicenna as the "second book" of the *libri naturales*, translated from the Arabic, probably by Dominic Gundissalinus and John Avendehut around 1150.

Incipit: "Collectiones expositionum ab antiquis Graecis in libro Aristotilis qui dicitur liber celi et mundi...
Differentia inter corpus et quamlibet aliam magnitudinem hec est..."

Remarks: Undoubtedly this summary was included in the general condemnation of Aristotle's works in 1210 ("nec commenta") and in 1215 ("nec summe de eisdem") because it taught the eternity of the world. It exists in several MSS, and a much emended text was published at Venice in 1508.

- 2) *De caelo veteris translationis*, translated from the Arabic by Gerard of Cremona (d. 1187).

Incipit: "Summa cognitionis nature et scientie ipsam demonstrantis..."

Remarks: This version was the common one used in the schools before being replaced by the new version of Moerbeke. Without doubt this version is the one intended by the statutes of the arts faculty in Paris, March 19, 1255. (*Chart. U. P.*, I, 277-79, n. 246) Albertus Magnus used this version for his own commentary, and it is printed in the new edition of Albert's works, *Opera Omnia V*, Cologne 1971.

- 3) *De caelo cum commentario magno Averrois*, translated from Arabic by Michael Scot, c. 1231-35.

Incipit: "Maxima cognicio nature et scientia demonstrans ipsam..."

Remarks: This version was frequently published with the commentary of Averroes, e. g., the italic type in the Venice edition of 1574. Michael Scot dedicated this work to Stephen de Pruvino, who with two other masters was commissioned by Pope Gregory IX in 1231 to examine Aristotle's writings on natural philosophy and to report on their contents. (*Chart. U. P.*, I, 143-44, n. 87, see fn. 2 by Denifle, *ibid.*, p. 144).

- 4) *De caelo translationis Lincolniensis*, incomplete, covers Books I-III, 1, 299a11 ("huc usque d. R." MS Vat. lat. 2088), translated from the Greek together with the corresponding commentary of Simplicius by Robert Grosseteste in England between 1247 and 1253. Cf. *Aristoteles Latinus*, I, 53.

Incipit: un certain because "no complete MS of Grosseteste's translation has yet been identified". (S. H. Thomson, *The Writings of Robert Grosseteste*, Cambridge: Univ. Press 1940, p. 66)

Remarks: D. J. Allan has shown that Book II of this version is to be found in full in Oxford, Balliol Coll. MS 99; see "Mediaeval Versions of Aristotle, *De caelo*, and of the Com. of Simplicius", *Mediaeval and Renaissance Studies*, 2 (1950), 82-120. D. A. Callus remarks that "the *De caelo*, left incomplete, was his [Grosseteste's] last work" - *Robert Grosseteste*, Oxford 1955, p. 67.

- 5) *De caelo novae translationis*, I-II revised, III-IV translated from the Greek by William Moerbeke with the commentary of Simplicius, completed in Viterbo, June 15, 1271.

Incipit: "De natura scientia ferre plurima videtur circa corpora et magnitudines et horum existens passionibus et motus..."

Remarks: This new version, the common text used in the schools in the late 13th century, replacing the translation of Gerard of Cremona, was the base text used by St. Thomas for his commentary on *De caelo*; the commentary of Simplicius was thoroughly exploited in Thomas's work on the heavens, and he had partially used it earlier, without sufficient comprehension, in his commentary on the *Metaphysics*, Book

XII (Lambda). A contaminated form of this version is generally printed with the works of Thomas; it was also published at Venice in bold Roman type with the commentary of Averroes, *De caelo*, 1574. The Moerbeke version of Aristotle's *De caelo*, with the full commentary of Simplicius, was published in Venice by Heronimus Scotus in 1548.

Aristotle's treatise *De caelo* was written in four books after completion of the *Physics*, as is proved by the numerous cross-references Aristotle himself makes to the *Physics* (e.g., *De caelo*, 270a18; 273a13; 275b18; 305a21; 311a13, etc.). All Arab and Latin commentators refer to *De caelo* as the "second book" of natural philosophy, and Thomas notes that it is the first treatise after the *Physics*.² In the first two books, Aristotle discusses the constitution and simple movements of the universe as a whole; in the third and fourth books, he discusses the simple motions of the sublunar elements. In Thomas's view, the first two books discuss "bodies which move with circular motion", whereas the last two discuss "bodies which move with rectilinear motion".³

Thomas did not comment on all four books, but stopped abruptly at III, 3, 302b9 (III, lect. 8, n. 9), as all of Thomas's bibliographers acknowledge. The so-called "official catalogue" drawn up by Reginald of Piperno for the canonization process lists the work as "super libros de Caelo tres".⁴ Nicholas Trevet lists it as "caeli et mundi, primum, secundum et tertium".⁵ Tolomeo of Lucca simply notes that the commentary is not complete: "De caelo et De generatione, sed non complevit".⁶ Bernard Gui lists the work as "super tres libros de caelo et mundo".⁷ The second Prague catalogue lists it as "glosas super 3 libros celi et mundi".⁸ After Tolomeo of Lucca noted that *De caelo* and *De generatione* were left incomplete, he stated that "these books were completed by master Peter of Alvernia (Auvergne), his most faithful disciple, master in theology, and a great philosopher, later bishop of Clermont". Grabmann notes that at least two MSS (Paris, Bibl. Mazarine 3484 and Oxford, Balliol College 321) explicitly state at the end of the composite commentary: "In hoc completur expositio magistri Petri de Alvenia in tertium et quartum Caeli et Mundi Aristotelis, ubi praeventus morte venerabilis vir frater Tho-

² THOMAS, *In I De caelo*, prooem. 3.

³ THOMAS, *In III De caelo*, lect. 1, n. 1.

⁴ P. MANDONNET, *Des Ecrits Authentiques de S. Thomas D'Aquin*, ed. 2 revue et corrigée, Saint-Paul, Fribourg, 1910, p. 31.

⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁷ *Ibid.*, p. 69.

⁸ M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, 3rd ed., Aschendorff, Münster Westf., 1949, p. 97.

mas de Aquino omisit".⁹ At the commentary on III, 3, 302b9, in Vatican MS Vat. lat. 2181, fol. 111v, the scribe wrote "Usque huc frater Thomas. Incipit magister Petrus de Alvenia usque in finem quarti celi et mundi". There can be no doubt that the authentic commentary of Thomas breaks off in chapter three at the words "Itaque palam et quod sunt elementa, et propter quid sunt" (302b) in the version of Moerbeke.

One basic question is, why did Thomas not finish his commentary? All the traditional sources say that he was prevented by death. I. T. Eschmann, however, claims that the commentary is not "unfinished": "Whether it is an unfinished work, as is commonly asserted, seems doubtful".¹⁰ He gives no arguments in support of this view, but he says, "The beginning of Aquinas's exposition of *De generatione et corruptione* gives us to understand that he [Thomas] knew no more Aristotelian text of *De caelo* than [that] which he explained". A study of the text, however, renders such a view most implausible.

Thomas certainly knew two versions of the complete text translated from the Arabic; in earlier works, such as the *Summa theologiae* I, Thomas knew and referred to all four books in these versions. The question is whether Thomas had more text of the Moerbeke version than that which he commented upon. Moerbeke, as we know, translated Books III and IV directly from the Greek, and Thomas obviously knew this translation, for he commented on III, 1-3, well beyond the version of Robert Grosseteste, and well into the versions from the Arabic. Therefore Thomas had at least chapters 1-3 in the version of Moerbeke. The force of this argument will become clear when the Latin versions of *De caelo* are published in the *Aristoteles Latinus*.

Further, in the commentary itself, Thomas indicates that he knew the existence of the part not commented upon by him: e. g., at III, lect. 2, n. 1: "in quarto libro ibi *De gravi autem et levi* (= IV, 1, 307b29); and at III, lect. 3, n. 2: "Partim autem inferius in hoc eodem libro" (= III, 5). These references seem to indicate the portion of the Moerbeke text not commented upon by Thomas.

Also, the opening passage of *De generatione* does not sustain Eschmann's argument. The passage reads:

First he [Aristotle] expresses what he principally intends; and this continues to the end of the book *De caelo*, where he says: *De gravi quidem igitur et levi determinandum sit hoc modo*. And there then follows: *De generatione autem et corruptione natura generatorum et corruptorum*, that is, of those things which naturally are generated and corrupted.

⁹ GRABMANN, *ibid.*, p. 276.

¹⁰ ESCHMANN, "Catalogue", item 31, p. 402.

In this passage, the first lemma is the concluding sentence of *De caelo*, and the second lemma is the opening sentence of *De generatione*. Without further study, it is difficult to say what version of *De generatione* Thomas had in mind, but it was probably that of Moerbeke. The important point is that Thomas had at hand the concluding sentence of Books IV of *De caelo*, and there is no reason why Thomas could not have completed his commentary on *De caelo* had he lived. The traditional view that Thomas's commentary on *De caelo* is "unfinished" must stand. He was undoubtedly unable to finish the work when he was unexpectedly afflicted by a stroke or breakdown on Dec. 6, 1273. Scribes, unaware of what happened to Thomas on Dec. 6, would naturally think that he was prevented by death — "praeventus morte".

From what has been said, it is clear that Thomas's *Sententia de caelo et mundo* must be dated late in his life. It was composed after Moerbeke finished his translation of the text and of the commentary by Simplicius, on June 15, 1271. Thomas obtained this translation while he was still in Paris (Jan. 1269 to spring 1272), as is confirmed by the letter of the Parisian faculty of arts sent to the general chapter of the Order of Preachers meeting in Lyons in 1274 after the death of Thomas. In the letter, dated May 3, the faculty of arts asked for four favors, the third of which was a request for the books that Thomas himself had promised to send them:

And permit us also to mention the commentary of Simplicius on the *De caelo et mundo*, and an exposition of Plato's *Timaeus*, and a work entitled *De aquarum conductibus et ingeniis erigendis*; for these books in particular he himself promised would be sent to us.¹¹

Moerbeke's translation arrived in Paris while Thomas was commenting on Book Lambda (XII) of the *Metaphysics* in 1271, for in certain passages Thomas made use of Simplicius's commentary. Whether or not Thomas's commentary on *De caelo* was begun in Paris and continued in Naples cannot yet be determined. The masters in arts of Paris in their second petition asked the Dominican chapter to send them "some writings of a philosophical nature, begun by him [Thomas] at Paris, left unfinished at his departure, but completed, we have reason to think, in the place to which he was transferred".¹² Thomas could have begun his commentary on *De caelo* at Paris after June 1271 and continued it in Naples, where he was assigned in September 1272; or he could have begun it in Naples. What is certain is that Thomas took Moerbeke's text with him to Naples.

¹¹ A. BIRKENMAJER, "Vermischte Untersuchungen", *Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters*, 20/5, pp. 6ff.

¹² *Ibid.*

At Naples, William of Tocco saw Thomas writing his commentary on Aristotle's *De generatione et corruptione*, which he believed to have been Thomas's "last work in philosophy".¹³ It is unfinished, ending abruptly in I, 5, 322a33 (I, lect. 17), and exists in only four manuscripts; it was unknown to the Parisian stationers even as late as 1304. When Thomas wrote his commentary on *De generatione* I, lect. 7, n. 1, he used the phrase "as we have made clear [*manifestavimus*] in VIII *Physic.* and in I *De caelo*", thus signifying that at least the first book of *De caelo* was completed before *De generatione* I, lect. 7, which was written in Naples. Therefore Thomas must have written his commentary on *De caelo* between June 1271 (Paris) and Dec. 6, 1273 (Naples). It is accordingly one of Thomas's last works in philosophy, and one of considerable maturity and reflection. The influence of Simplicius is clear on almost every page; it seems to have aroused Thomas's critical acumen to the utmost. It can be considered the profoundest of all his commentaries on Aristotle. It has no equal. Even Albert's scholarly commentary on the *De caelo* fades in comparison with Thomas's. For this we have to thank the genius of Thomas and the stimulus of Simplicius, the celebrated 6th-century Greek commentator on Aristotle.

In this brief study it is impossible to do justice to Thomas's commentary. But perhaps certain highlights can be pointed out for further study.

THE SUBJECT MATTER OF *DE CAELO*

Every scholastic introduction to a new book to be discussed examines first the location of this book in the ensemble of the whole science, and its unique and proper subject-matter distinct from other treatises. All of Aristotle's *libri naturales* were universally thought to belong to the unique science of the philosophy of nature. The unique character of natural science or the philosophy of nature, is derived from the manner of defining concepts in that science, as Thomas shows in his *In Boethium De trinitate*, q. 5, aa. 1-2. Every concept in the philosophy of nature, no matter how analogous it may be, is defined in terms of sensate matter, *materia sensibilis*. These definitions leave out of consideration, or abstract from, individual matter. That is to say, the natural philosopher is not primarily concerned with individual instances of his encounter with nature, but rather with the species, or common nature as such. In reality, the species (or common nature) does not exist as such outside the mind; there

¹³ "Processus canonizationis s. Thomae Aquinatis, Neapoli", n. 58, *S. Thomas Aquinatis Vitae Fontes Praecipuae*, ed. A. Ferrua, Ed. Domenicane, Alba, 1968, p. 287.

are only individual instances. But those species and common natures do exist as individuals. Individuals, as such, come into being and pass away, and there can be no speculative science of such individuals, except history. Therefore the philosopher who wishes to study nature must abstract the universal elements of his concern from the individual instances of his experience and experimentation. This kind of abstraction was called "total abstraction" (*abstractio totalis*) by the scholastics, for it temporarily leaves out of consideration the "parts" or existent individuals of which the species, or common nature, can be predicated. Without individual instances existing in nature, the natural philosopher could never comprehend the universal whole; but the truth he seeks must be formulated in terms of universal definitions, statements, laws, and hypotheses. Whatever is retained necessarily involves *materia sensibilis*, i. e., definitions formulated in terms of what can be sensed by touch, sight, sound, taste, and smell, as well as magnitude and number. All such tangible characteristics are needed to define concepts and laws in natural philosophy. Thus if the natural philosopher wants to talk about gravitation, he does not limit his concern to the free fall of this particular body at this particular instants of history, but formulates statements and laws about all heavy bodies in various circumstances that are of universal validity.

The kind of abstraction used in natural science can be grasped more easily by comparing its subject to that of the mathematical sciences. Mathematics, to get anywhere, must leave out of consideration all aspects that are properly sensible like apples and pears, and consider only the quantitative "form", namely number and magnitude, which are "common sensibles". Every degree of mathematical abstraction retains a quantitative "form"; this abstraction is called, in scholastic language inherited from the Arabs, *abstractio formalis*, or *abstractio partis*, because a part of reality, namely sensible matter, is left out of consideration. This kind of abstracting a formal part from whole is legitimate, as Aristotle says, and does not result in any falsity,¹⁴ because the mathematician does not assert that such a separation really exists in nature. If the mathematician asserted that "surfaces and volume, lines and points" exists in nature as separated from sensible matter, he would be in error.¹⁵ Nevertheless, a certain kind of matter is still retained in mathematical abstraction; it is called *materia intelligibilis*, because mathematical entities can be imagined distinctly by the mind, so that we can speak of parallel lines, variously plotted points, different kinds of circles, and the like. Intelligible matter allows for infinite multiplicity in mathematical reasoning.

¹⁴ ARISTOTLE, *Phys.*, II, 2, 193b34.

¹⁵ *Ibid.*, 193b24.

Like individual matter in sensible objects, intelligible matter is the principle of individuality in mathematics. On a more superficial level, one must also admit that the mathematician leaves out of consideration the individual instances of an imagined quantity; for this reason, some of the later scholastics maintained that total abstraction is common to all the speculative sciences. This is no more than a consequence of intellectual behavior, which cannot know the individual as such but must deal with the intelligible, which is universal.

Consequently, all the concepts and statements in natural philosophy are in terms of sensible matter in general, so that an animal is defined in terms of "blood and bone", and not "this blood and these bones".

In a science as vast as natural philosophy, there must be an orderly procedure whereby one progresses from the more general to the particular. The general principle of all human study is that the mind must proceed from the more common and general aspects, better known to us, to the more special and particular aspects, less known to us but better knowable in themselves. Consequently, the study of natural science should progress from the general aspects considered in the *Physics* to the more detailed considerations of the other *libri naturales*. The eight books of the *Physics* are an over-all consideration of problems basic to the study of nature itself, that is, of the concept of nature as the principle of motion and rest in all natural things, and include a consideration of all the physical aspects of motion, such as causality, place, time, space, kinds of motion, continuity, and the necessity of a first mover of the universe. After such general considerations of nature and motion, required for an understanding the whole of natural science, the philosopher should progress to a consideration of the particular species of motions and natures. This scientific progression is explained simply by St. Thomas when he says:

Scientific knowledge which is possessed of things only in general is not a complete science in its ultimate actuality, but stands midway between pure potentiality and ultimate fulfillment... Hence it is clear that the fullness of scientific knowledge requires that it not remain simply in generalities, but proceed even to its species.¹⁶

In his commentary on the *Physics*, one of Thomas's earliest commentaries on Aristotle, he describes the contents of the *libri naturales* subsequent to the *Physics*.¹⁷ *De caelo* analyzes natural bodies as mobile according to local motion, "which is the first species of motion". *De generatione* analyzes motion toward form and the basic changes in elementary bodies precisely as mutable in general. The *Meteoro-*

¹⁶ THOMAS, *In I Meteorol.*, lect. 1, n. 1.

¹⁷ THOMAS, *In I Phys.*, lect. 1, n. 4.

rum discusses specific types of transmutation in nature. The pseudo-Aristotelian Book *De mineralibus* discusses inanimate mobile bodies whose motions are composite, while the motion of composite animate bodies is discussed in the Book *De anima* and in books subsequent to it.

In the prooemium to *De caelo*, therefore, Thomas again follows the general pedagogical method of proceeding from the general to the particular.¹⁸ Aspects common to all of nature are seen and treated in the *Physics*. Thus "what remains in the other books of natural science is to apply these common aspects to their proper subjects". In this application, the more simple and general are discussed before the complex and specific. In this view, Book I of *De caelo* considers the entire corporeal universe prior to considering its parts; Book II considers simple bodies prior to the mixed; and Books III and IV consider elemental bodies prior to the complex and compound bodies. Since one aspect common to all the books of *De caelo* is body, "the first topic of discussion in the very beginning of this book is body, to which must be applied all that was set forth about motion in the *Physics*".

Aristotle's *De caelo* is a complicated treatise in four books, and it is difficult to find the unifying thread. But commentators and scholastics had a penchant for discovering unity before proceeding to dissect it. Even though the *De caelo* discusses "bodies" throughout, this fact does not sufficiently identify the precise subject-matter of the four books. Even though "the first topic of discussion in the very beginning of this book is body, to which must be applied all that was set forth about motion in the *Physics*", this topic does not sufficiently unify the treatise, since there are many kinds of bodies in the heavens and on the earth.

The title, *De caelo*, can be understood in three senses. It can mean (1) the outermost sphere that moves with diurnal motion; (2) all the heavenly bodies that move circularly; and (3) the entire universe. According to Simplicius in his proemium, Alexander of Aphrodisias "believed that the subject primarily treated therein is the universe". Alexander assumed that Aristotle restricted himself to discussing general characteristics of the heaven and the earth—its eternity, finiteness, uniqueness, and the like. However, Iamblicus and Syrianus, according to Simplicius, thought the term "heaven" to apply to the heavenly bodies that move circularly. Iamblicus maintained that other bodies in the universe are discussed in *De caelo* "consequently, insofar as they are contained by the heavens and influenced by them", whereas Syrianus held that other bodies are discussed "inci-

¹⁸ THOMAS, *In I De caelo*, lect. 1, n. 3.

dentally [*per accidens*] insofar as a knowledge of other bodies is assumed in order to explain what is being said of the heavens". But one might object that the consideration of elementary bodies and their motions cannot be called "incidental", or *per accidens*. The heavens and the four elements are simple bodies; and after Aristotle discusses the heavenly bodies in Book Two, he proceeds to discuss the four terrestrial elements of earth, water, fire, and air as a principal consideration in Books Three and Four. "The Philosopher is not wont to assign a principal part in some science to things that are brought up only incidentally".¹⁹

Therefore Simplicius argued that the subject matter of *De caelo* has to be "simple bodies", and since among all simple bodies the heavens predominate, it is reasonable to entitle the whole book *De caelo*.²⁰ If Aristotle had in fact intended to talk about the universe as such, Aristotle would have had to discuss all the parts of the world, even plants and animals, as Plato does in the *Timaeus*.

But Thomas argues against Simplicius, saying that if Aristotle were talking only about simple bodies, he would have had to discuss everything pertaining to simple bodies. In fact, Aristotle discusses only one aspect, that of their being light and heavy, leaving out of discussion their qualitative aspects, such as their being cold or hot, reserving this for the subsequent book *De generatione*.

Thomas prefers to follow the view of Alexander in saying that the subject of this book is the universe itself, and that simple bodies are discussed insofar as they are parts of the universe. Parts of the universe constitute the whole insofar as they have a determined position (*situs*) in the whole. That is, the heavenly bodies and the four terrestrial elements primarily and *per se* have a determined position by reason of their basic motions, which are simple. Since it is a question of position, Aristotle does not discuss the terrestrial elements in terms of hot and cold, dry and moist, and so forth, but only in terms of their lightness and heaviness, which determine their position in the whole. For this reason, continues St. Thomas, there is no need to discuss other parts of the universe, such as stones, plants, and animals, according to their proper natures, but only insofar as their movements are dominated by heavy and light elements, which constitute them in their being. This proper, or specific, consideration of such compound bodies belongs to other books of the *libri naturales*.

Thomas goes on to conclude that this view agrees with what is usually said among the Latins, that "this book discusses mobile body with respect to position, or place, which motion indeed is common

¹⁹ THOMAS, *In I De caelo*, proem. n. 4.

²⁰ SIMPLICIUS, *op. cit.*, proem., fol. 2rb.

to all parts of the universe".²¹ By "Latins", Thomas certainly included himself and Albertus Magnus. In his earlier work on the *Physics*, Thomas specifies the subject matter of *De caelo* as being "mobile [body] according to local motion, which is the first species of motion".²² In his paraphrase of *De caelo*, Albert, writing around 1251, says, "There is a single science about those mobile bodies, not because here we discuss them precisely as moved by different natures, but rather precisely as they have a singular potentiality in general and a singular act, which is local motion".²³

Later Thomists, with only partial justification, classified the *libri naturales* according to their generic motions. Thus the books of the *Physics* were said to discuss motion in general, while *De caelo* considers bodies in simple local motion, *De generatione* considers alterations leading to substantial changes, and *De anima* with its subsequent books consider augmentation of animals. Such mental gymnastics are oversimplifications of the contents of the Aristotelian books as understood by Albert and Thomas. It is true enough, however, that *De caelo* is concerned with simple bodies that move with local motion. It is not concerned with the local motion of animals precisely as living beings who are the cause of their own voluntary motions, for this subject is discussed in *De motibus animalium*; rather it is concerned with their rectilinear motion resulting from the predominance of certain elements, as when an animal loses balance and falls to the ground or when a bird in flight is shot down.

Thus, in Thomas's view, *De caelo et mundo* is concerned with the universe and the place of simple bodies in it. The place of these bodies in the universe is determined by their local motion, namely, the motion of celestial bodies circularly and the motion of the elements upward and downward, depending on their natural heaviness and lightness. Whatever is scientifically determined in *De caelo* is to be applied to other books in the *libri naturales*.

CELESTIAL MOTIONS

For Thomas, there are two basically distinct sciences that study the movements of the heavenly bodies: natural science, meaning the philosophy of nature, and astronomy. Both of these sciences have a common subject matter, the motions of the heavens. But the principles used in studying these motions are formally different. That is, natural philosophy uses the principles of nature outlined in the eight books of the *Physics*, with "nature" (*phúsis*) regarded as an active or passive principle of specific activity. Nature as an active principle is the

²¹ THOMAS, *In I De caelo*, prooem., n. 5.

²² THOMAS, *In I Phys.*, lect. 1, n. 4.

²³ ALBERT, *I De caelo*, tr. 1, c. 1, ed. cit., 1, 60-63.

innate form of the body that spontaneously and dynamically determines both the motion and the goal, unless some other body impedes its natural activity. Nature as a passive principle is the innate receptivity of the matter for actions performed on it by natural agencies. These principles will be discussed again shortly. For the present it is sufficient to see that natural philosophy discusses the physical and natural motions of the heavens from the viewpoint of "nature" (*phúsis*). It is also concerned with natural magnitudes, distances, velocity, and natural causes of those movements seen in the heavens in terms of nature, sensible matter, and motion.

Astronomy, on the other hand, is a science radically dependent on mathematical principles, such as those proved in geometry and in the higher branches of mathematics. Since both natural science and astronomy deal with the same celestial phenomena, they are said to share in the same material object (*obiectum materiale*). But since they differ profoundly and radically in their medium of demonstration, they constitute two separate and distinct sciences, each having its own identity and validity by reason of its formal object, its *ratio formalis obiecti*.²⁴

The distinction between natural science and astronomy does not mean that they are mutually exclusive. On the contrary, they are of mutual interest and concern. The conclusions of the one can provoke the other to further inquiry and possible corroboration as in the earth's sphericity, center of movement, the meaning of time, and so forth. Both approaches are useful and even necessary. Both construct hypotheses to account for the phenomena perceived by sense. However, the hypotheses postulated by the naturalist involve natural causes and natural mathematical devices to account for the phenomena, even if those devices cannot be verified in nature.

The basic problem faced by early astronomers was the obvious irregularity of planetary motion. These planets, or "wandering stars", sometimes seem to move faster, sometimes slower; sometimes they seem to be stationary, and at other times they seem to move backward with a retrograde motion.²⁵ Such irregularity is not only unbecoming celestial motions, thought to be the domain of the gods, but it is impossible to study these motions scientifically without some reference to rational regularity. According to Simplicius:

Eudoxus of Cnidos was the first Greek to concern himself with hypotheses of this sort, Plato having, as Sosigens says, set it as a problem to all earnest students of this subject to find what are the uniform and ordered movements by the assumption of which the phenomena in relation to the movements of the planets can be saved.²⁶

²⁴ THOMAS, *Sum. theol.*, II-II, q. 1, a. 1.

²⁵ THOMAS, *In II De caelo*, lect. 17, n. 2.

²⁶ SIMPLICIUS, *In II De caelo*, 12, comm. 43, fol. 74r-v.

Eudoxus started with the assumption that all planetary movements must be regular and homocentric, i. e., having the same center around which to revolve, namely, the center of the earth. For Eudoxus the phenomena of celestial movements could be saved by postulating a number of regular spheres for each planet, each rotating around different axes at different speeds. For him each of the planets, including the sun and moon, has three basic motions: in respect to the sphere of the fixed stars moving from east to west; second, in respect to the middle of the zodiac through which the planets move; and third, in respect to the breadth or longitude of the zodiac.²⁷ All told, Eudoxus postulated 27 spheres and motions to account for the phenomena rationally.²⁸

Callippus, a younger contemporary of Eudoxus, postulated a far greater number of spheres, amounting to fifty-five in all (or forty-seven, if one did not postulate the additional eight for the rotation of the sun and moon).²⁹ Aristotle himself could not decide on the exact number of spheres (and consequently movers) needed "to save the appearances". In fact, Aristotle was not particularly concerned about the exact number of movers, and decided to leave this question open "to more powerful thinkers".³⁰ For Aristotle the important issue was that celestial bodies cannot move themselves, but must be moved by something else that is not physical.

Aristotle and the astronomers of his day assumed that all celestial motion had to be regular, circular, and homocentric. Pedestrian observation indicates that the earth and its center are the stationary point around which all the celestial bodies rotate. But this simplistic explanation involves many difficulties and does not account for all the phenomena. Because of these difficulties, "Hipparchus and Ptolemy hit upon eccentric and epicyclic motions to save what appears to the senses concerning celestial motions".³¹ It is impossible, as all scholastics realized, that Aristotle and Ptolemy be both right in the domain of a single science. While Aristotle's natural philosophy made sense, it did not account for all the data accumulated by astronomers. And while Ptolemy's astronomy accounted for all the phenomena, it assumed such mathematical devices as eccentrics and epicycles that could not be physically true. For Thomas, such an escape is not a demonstration, but a kind of supposition, that is, an hypothesis.³² But even if Ptolemy's supposition were true in nature, continues Thomas,

²⁷ ARISTOTLE, *Metaph.*, 12, 8, 1073b18-31.

²⁸ Cf. T. L. HEATH, *Aristarchus of Samos*, Oxford, 1913, pp. 195-196.

²⁹ ARISTOTLE, *Metaph.*, 12, 8, 1073b31-1074a14.

³⁰ *Ibid.*, 1074a16.

³¹ THOMAS, *In I De caelo*, lect. 3, n. 7.

³² *Ibid.*

"nevertheless all the celestial bodies would be moved around the center of the earth in its diurnal motion, which is the motion of the outermost sphere rotating the whole [universe] and all things within it".³³

The status of astronomical hypotheses, such as epicycles and eccentrics, was of particular interest to Thomas, because they could not be verified physically; but their assumption in astronomy did account for the known motion of the planets within the sphere of the fixed stars. Thomas's views are clear:

It is not necessary that the various suppositions (i. e., hypotheses) which they [the astronomers] hit upon be true. For although these suppositions save the appearances, we are nevertheless not forced to say that these suppositions are true, because perhaps there is some other way men have not yet discovered by which the appearance of things may be saved concerning the stars.³⁴

This same view was also expressed by Thomas some six years earlier in his *Summa theologiae*:

There are two kinds of argument put forward to prove something. The first goes to the root of the matter and fully demonstrates some point; for instance, in natural philosophy there is a conclusive argument to prove that celestial movements are of constant speed. The other kind does not prove a point conclusively but shows that its acceptance fits in with the observed effects; for instance, an astronomical argument about eccentric and epicyclic motions is put forward on the ground that by this hypothesis one can show how celestial movements appear as they do to observation. Such an argument is not fully conclusive, since an explanation might be possible even on another hypothesis.³⁵

In other words, the hypotheses of astronomy are significant in that they may account for all the phenomena without forcing the mind to acknowledge their physical certainty. As in the case of the movement of the earth, the appearances could be saved either by holding that the earth is stationary and the heavens are moving about it, or that the heavens are stationary and the earth is moving within the heavens, or that both the earth and the heavens are moving.³⁶

In the first part of Aristotle's *De caelo* there are two main issues: the nature of celestial bodies, and the nature of celestial motion. From the nature of the motion, one can argue to the nature of the body-not vice versa. The celestial body is said to be incorruptible, different from terrestrial bodies, eternal, and perfect, and their motions is said to be uniform, regular, and circular. The celestial body

³³ *Ibid.*

³⁴ THOMAS, *In II De caelo*, lect. 17, n. 2.

³⁵ THOMAS, *Sum. theol.*, I, q. 32, a. 1, ad 2.

³⁶ THOMAS, *In II De caelo*, lect. 11, n. 2.

is said to be incorruptible because no corruption or even alteration was seen to occur in the heavens despite long centuries of observation by astronomers. Had Aristotle noted the sun-spots observed by Galileo, he undoubtedly would have acknowledged corruption, or at least alteration, in the sun. But the fact was that neither Aristotle nor any of the ancient astronomers before the 17th century ever observed any change in celestial bodies. From this it follows that the matter in celestial bodies must be different from terrestrial matter; for on earth, matter is the root of corruptibility. Hence celestial matter was designated as the "fifth element", different from the prime matter of earth and having no "privation" for change. Further, if there is no "privation" in celestial matter, it must be "perfect", since in it there is nothing wanting. Furthermore, it follows that celestial bodies and the whole universe must be eternal, for there can be no "before" before time and motion, as Aristotle proved in the *Physics* and assumed in *De caelo*. Thomas knew perfectly well that Aristotle maintained the eternity of the universe. But on this point, Thomas argued that there is no conclusive argument one way or the other with regard to the eternity or temporality of the universe. The only basic issue for Thomas was that the universe had to be created by God either in time or in eternity.³⁷

Similarly, the only kind of motion observed in the heavens is local motion that is perpetual, never tending to rest, but ever flowing. While observation shows that planetary motion is irregular, this irregularity cannot be understood except in terms of regularity that is thought not to be. In other words, all irregularity must be defined in terms of regularity. The same is true of uniformity in velocity, for there can be no difform motion except in relation to that which is uniform. That is to say, there can be no denial of uniformity and regularity except in terms of uniformity and regularity. But the only local motion that can be uniform and regular is circular motion. All motions on earth (1) come to rest in some finality achieved, and (2) tend to accelerate as they approach the term of motion. Celestial motions are not like that, for it needs be that they continue forever in a state of uniform velocity. Consequently, the task of the ancient astronomer was to determine the exact number of uniform circular motions needed to account for the irregularity of planetary motion.

The important issue for Thomas, as for Aristotle, was the cause of celestial motion, i. e., the efficient cause responsible for all the motions needed in the heavens to account for the phenomena. There were many observers in antiquity and in the Middle Ages who maint-

³⁷ THOMAS, *In II De caelo*, lect. 1, n. 2-3; I, lect. 22, n. 1; *Sum. theol.*, I, q. 46, a. 1; *De aeternitate mundi*.

ained that it is the very nature of a spherical body to rotate with uniform circular motion. This was the view of Plato and Copernicus; but others, including Aristotle and Thomas, insisted on the radical difference between celestial and terrestrial motions. Terrestrial motions are of two kinds: natural and violent. All natural motion comes about from some internal principle that determines the body to act in a certain kind of way, while violent motion must be explained by some external force acting upon the body, the body itself contributing nothing to it.³⁸ Violence, like chance, happens only rarely and unpredictably, and it cannot be said that the regularity of the heavens is due to violence or chance. While violent action can be seen on earth, Aristotle totally excludes it from celestial motions. Natural motions, on the other hand, are of two kinds: animate and inanimate. Animate motions are those produced by living bodies, whose "soul" is the efficient cause of movement through its various parts. Inanimate motions are those emanating from an internal active or passive principle, but not through efficient causality. That is to say, the soul of living things is the efficient cause, the *motor*, of animate motions; whereas the "nature" of inanimate things moves spontaneously and dynamically toward a specific kind of motion and finality by the active principle within the inanimate body, provided that these motions are not impeded by some obstacle. The formal nature of a non-living body is not a *motor*; it is not an efficient cause of its own motion. The true efficient cause of such spontaneous natural activity is the "generator" of the body in the first place; it is the generator who produced the natural form. Once the form is generated by a distinct agency, the body immediately, spontaneously, and dynamically (*subito* and *statim*) manifests all its natural accidents, motions and finality.³⁹ Once the natural body is generated, there is no need to look for another *motor* or efficient cause to account for its natural motions.

Celestial motions, for Aristotle, cannot be explained by the nature of the physical sphere, as Plato would have it. For Aristotle, the celestial body has no intrinsic formal principle to move spontaneously in circular rotation. Nevertheless, these regular, uniform, and eternal motions are "natural" and partake of the divine. Therefore, for Aristotle, celestial bodies are animated by a soul, which is the *motor*, the efficient cause of celestial movement.⁴⁰ Thus for Aristotle, each sphere was animated by a special soul, which was the formal cause, as well as the efficient cause, of celestial motion. The number of souls (or

³⁸ ARISTOTLE, *Ethic.* III, 1, 1110a1-3.

³⁹ THOMAS, *In III De caelo*, lect. 7, nn. 5-8; J. A. WEISHEIPL, "The Concept of Nature", *New Scholasticism*, 1955, 28, 338-408.

⁴⁰ See J. A. WEISHEIPL, "The Celestial Movers in Mediaeval Physics", *The Thomist*, 1961, 24, 286-326.

divinities) depended on the number of motions required to explain celestial motions. Aristotle, adopting the view of Callippus, postulated fifty-two or forty-seven. Each soul of the sphere was itself a substance separate from matter, and hence were called separate substances. For Thomas it did not make much difference (*nec multum refert*) whether the sphere was moved by a soul inherent in the body or by a distinct substance, separate from matter, moving the sphere through its efficient causality.⁴¹ What was clear to him was that a heavenly body had to be moved by something distinct from itself, and that this mover had to be a substance separate from matter. One could, therefore, conclude that each celestial sphere moves itself by reason of its animate form, so that the ultimate soul of the first sphere was the first mover of the universe. Thomas, of course, preferred to think of these separate substances not as souls animating celestial bodies, but as separate efficient causes, like an "angel" moving the body.⁴²

Since, for Aristotle, there can be only one universe, the mover of the outermost sphere has to be unique and supreme for all other motions depend upon it. This ultimate mover, it would seem, was the unmoved mover. At least this is the view many recent historians take in explaining the views of Aristotle. It would seem from Aristotle's discussion in *Metaphysics* Bk. 12, however, that the ultimate unmoved mover is a separate substance for whose sake the first mover acts, a substance which is subsistent thinking thought.⁴³ Already in Thomas's day there were some who maintained that God was (according to Aristotle) only the final cause of all; there were also others who maintained that Aristotle's God is only a *causa movendi* and not a *causa essendi*. Rejecting these views, Thomas says, "It should be noted that Aristotle here [*De caelo* I, 4, 271b33] posits God to be maker [i. e., the efficient cause] of the celestial bodies, and not just a cause after the manner of an end, as some have said".⁴⁴ In other words, each celestial sphere has a separate substance, either animating it or pushing it, but beyond the first "soul", the *anima mundi*, there is the creator and final cause of all, whom Aristotle, according to Thomas, calls God, who creates as well as moves the entire universe. "And so it is evident that although Aristotle postulated the eternity of the world, he did not for this reason deny that God is the *causa essendi* of the universe, as some would have it, claiming that God is only a *causa movendi*".⁴⁵

⁴¹ THOMAS, *In II De caelo*, lect. 3, n. 3.

⁴² *Ibid.*

⁴³ ARISTOTLE, *Metaph.*, 12, 7, 1072b25-29.

⁴⁴ THOMAS, *In I De caelo*, lect. 8, n. 14; Cf. *In VI Metaph.*, lect. 1, n. 1164; *In VIII Phys.*, lect. 3, n. 6.

⁴⁵ THOMAS, *In VIII Phys.*, lect. 3, n. 6.

THE EARTH AND TERRESTRIAL MOTIONS

Apparently in antiquity there were some who thought that the earth is flat. Aristotle mentions Anaximenes, Anaxagoras, and Democritus as giving "the flatness of the earth as the cause of its immobility".⁴⁶ To those who thought the earth flat, one might add the Jews, for whom the firmament was like an inverted bowl or upper hemisphere. No one in the age of Columbus had reason to think that the earth is flat or that if one came to the "edge" of it, one would fall off. This might have been the popular opinion of some unlearned men, but it was never the view of philosophers and scientists. Even those who postulated a cosmic fire, the sun, as the center of the universe, like the Pythagorians, maintained that the earth is a sphere or globe which moved with uniform motion around the sun. The sphericity of the earth is most readily seen in an eclipse of the moon, when the earth comes between the sun, the source of light, and the moon, upon which the shadow of the earth is cast. Aristotle frequently referred to the free fall of heavy bodies as proof of the earth's sphericity: no matter how distant the points of experiment are, heavy bodies always fall perpendicular to the earth as its center, and not parallel to each other. One could also argue, as many ancients did, from the experience of watching ships come into port: at first only the uppermost part of the mast is visible before the whole ship is seen.

The real problem in antiquity, and in the Middle Ages too, was in determining the center of the universe; or, to put the question in another way. Is the earth at rest or in motion? Heraclitus, Aristarchus of Samos, and the Pythagorians maintained that the earth revolves around the sun, or cosmic fire, which is the center of the universe. Aristotle and the great majority of thinkers opted for the experience of sense, in which the earth is stable and the heavens revolve. If the universe is finite and revolving, then its center, whatever it may be, must be immobile. The center of any revolving sphere is immobile. As far as calculations are concerned, it makes little difference whether the earth is mobile or immobile, but it makes a great deal of difference to the natural philosopher, who wants to know what things really are in their nature. In antiquity, Anaximander, Anaxagoras, Democritus, Empedocles, Platonists and Aristotelians opted for a stable earth around which all the heavens revolve.⁴⁷ If the center of the universe is taken to be the center of the spherical earth, then it necessarily follows that the center of the earth is immobile. If that be granted, it also follows that "up" and "down" are absolute terms, so that if a piece of terrestrial earth were to be put where the moon now is, that

⁴⁶ ARISTOTLE, *De caelo*, II, 13, 294b14-15.

⁴⁷ THOMAS, *In II De caelo*, lect. 20, n. 3.

earth would tend to move toward the center where the earth now is. Aristotle defines the terms "up" and "down" in terms of the local motion of bodies toward the center of the universe (earth) or away from it. Thus bodies are called "heavy" if they tend toward the center of the earth, and "light" if they tend away from the center and toward the celestial bodies.

Both Aristotle and Thomas considered the earth to be a "sphere of no great size".⁴⁸ Relying on the mathematicians of his day, Aristotle gave the earth's circumference as 400,000 Greek stades. Thomas calculated this as 50,000 Roman miles, since for him a Greek stade is one-eighth of a Roman mile. Hence the universe, Aristotle contends, is "of no great size". Thomas, however, notes that

According to the more careful measurements of present-day astronomers, the earth's circumference is much less, i. e., 20,400 miles as Al-Fragani says; or 180,000 stades as Simplicius says, which is roughly the same, since 20,000 is one-eighth of 160,000.⁴⁹

In explaining what Aristotle meant by "no great size", Thomas notes that astronomers of his day hold that the sun is 170 times greater in size than the earth. Today we hold that the sun's radius is 109 times greater than the earth's equatorial radius.

The method used by Thomas's sources, which he carefully explained, is based on the terrestrial length compared to one degree of difference in the heavens:

Astronomers were able to calculate this [distance] by considering how much space of earth makes for a difference of one degree in the heavens; and they found that it was 500 stades according to Simplicius, or 56 and 2/3 miles according to Al-Fragani. Hence, multiplying this number by 360, which is the number of degrees in the heavens, they found the size of the earth's circumference.⁵⁰

According to the calculations of modern scientists, Aristotle's estimate is twice too large, and Simplicius's and Thoma's figure not large enough; for Aristotle's measurements came to approximately 46,000 miles, and Al-Fragani's and Simplicius's come to about 20,500, whereas a rough modern calculation is 24,900 miles at the equatorial circumference. It would seem that Thomas learned the method of calculating the size of the earth from Simplicius or from Albert the Great, who claims to be following Alcemenon (whoever he was) and Ptolemy.⁵¹ Albert's commentary was written some 20 years earlier than Thoma's.

⁴⁸ THOMAS, *In II De caelo*, lect. 28, n. 3; ARISTOTLE, *De caelo*, II, 14, 298a7-8.

⁴⁹ THOMAS, *In II De caelo*, lect. 28, n. 4.

⁵⁰ See SIMPLICIUS, *Comm. in libros De caelo*, II, comm. 67.

⁵¹ ALBERT, *De caelo*, lib. 2, tr. 4, cap. 11, ed. Cologne 1971, V/1, p. 201, lines 26-63.

In Books III and IV, Aristotle considers the position of heavy and light bodies, but Thomas commented only as far as III, c. 3, 302b9 (lect. 8). In this brief space there are two important points to consider.

First, Thomas carefully identifies the first mover of the universe in the order of natural movers. This first mover, being made up of "soul" and "heavenly body", moves itself and in its motion moves everything in the heavens. This first mover is comparable to Plato's mover who first initiates the movement of elements into a structured universe. Such a "first mover", which moves itself in the perpetual movement of the first sphere, "should not be understood as the absolutely first, because this latter is absolutely immobile [*omnino immobille*], as proved in Phys. VIII and in Metaph. XII". Rather, such a mover is "the *primum movens* in the category of natural movers, which moves itself, as composed of a *motor* and a *motum*, as proved in Phys. VIII, 5 (lect. 10)".⁵² In this passage, Thomas admits that the first physical mover could, if one wished to hold it, be considered a self-mover, i. e., a composite of celestial body and an immaterial, immortal soul, as Aristotle seems to suggest. But Thomas insists both here and elsewhere that beyond such a self-mover there is another reality, whom we call God. It would seem that this passage in the *De caelo*, written at the height of his intellectual powers, agrees satisfactorily with the position advanced when Thomas was a young master in theology composing the first book of the *Summa contra gentiles*, in which he discussed various proofs for the existence of God.⁵³ In the earlier *Summa*, Thomas had argued to the existence of a first mover who is not moved by anything outside itself. But, he suggests, since such a mover is not necessarily totally unmoved, Aristotle argues further, saying that this idea can be understood in one of two ways: either totally unmoved, in which case it is God, or self-moved, in which case there must be a first mover beyond, who is in no way moved, not even *per accidens*, and this mover we call God. For Thomas, movers of the spheres were not souls, but angels who move the bodies in the order of efficient causality. Beyond the highest angel who moves the outermost sphere, there is another reality who is the efficient and final cause of all. This reality he calls God, the Christian God. Never once did Thomas doubt that Aristotle had demonstrated the existence of the one, true God.

The second point Thomas discusses at some length in his commentary on the third book of *De caelo* pertains to gravitational motion. For Aristotle, natural bodies have a natural motion which be-

⁵² THOMAS, *In III De caelo*, lect. 6, n. 2.

⁵³ *Summa contra gentiles*, I, c. 13.

longs *per se* to that body. Bodies which naturally move with rectilinear motion have "gravity" and "levity," the latter being a term awkward to translate. Nature, as defined by Aristotle, is a principle (*arché*) of motion and rest in those things in which it resides *per se*.⁵⁴ Bodies, therefore, are called "natural" which have such a nature and such a natural motion. But all natural rectilinear motion is either up or down, i. e., either heavy or light. Therefore all natural bodies on earth have a natural rectilinear motion. But all rectilinear motion is either up or down. Therefore all natural bodies on earth move either up or down. Among the four simple bodies on earth, namely, earth, water, air, and fire, only two can be said to move absolutely up or absolutely down, namely, earth and fire. Earth is said to move down absolutely because it always tends to fall below water, while fire always tends to move beyond air. Water and air are said to be *relatively* heavy or light because water moves downward in relation to air, but upward in relation to earth, while air moves up in relation to water, but down in relation to fire. Statements such as these are to be understood only in a broad and relative sense, for nature often shows mountains to be higher than lakes, and air higher than fire. Whatever small validity Aristotle's theory of the elements has today, the natural movement of all simple bodies must be seen strictly in a relative context, as I have tried to show elsewhere.⁵⁶

The important point is that a heavy body, for example, has within it a formal, active, dynamic principle whereby it moves downward *secundum principium activum sive formale*. This principle is "nature" as *form*. But all bodies have "nature" also as *mater*, which is an intrinsic passive principle for being acted upon by other natural bodies; this is "nature" *secundum principium passivum, receptivum sive materiale*. This concept of "nature" (*phúsis*) as an intrinsic active or passive principle is essential to all of Aristotle's philosophy; without an understanding of it, nothing can be correctly understood in any branch of his teaching, least of all in natural philosophy.

The concept of "nature" as an intrinsic principle, both active and passive, distinguishes natural motion from violent ones. Violent motion is one forced upon the body from without; that is, the source of that motion lies in another body and the body being forced reacts contrary to its nature. "An unnatural movement presupposes a natural movement which it contravenes".⁵⁷ Thus violence presupposes nature, as the motion of a heavy body upwards presupposes its natural tendency downward. Following Aristotle, Thomas explains the mo-

⁵⁴ ARISTOTLE, *Phys.*, II, 1, 192b21-23.

⁵⁵ THOMAS, *In III De caelo*, lect. 7, n. 2.

⁵⁶ J. A. WEISHEIPL, "Space and Gravitation", *The New Scholasticism*, 1955, 29, 175-223.

⁵⁷ ARISTOTLE, *De caelo*, III, 2, 300a24-25.

vement of projectiles after they have left the hand of a thrower in terms of the medium which has the means of carrying the projectile against its nature.⁵⁸ Thus the Aristotelian explanation of violent motion requires that there be a medium, such as water or air, to allow the possibility of violent motion; in this case, the medium is a necessity, not just a convenience *ad bene esse*.⁵⁹

But Averroes claimed that the medium is absolutely necessary not only for violent motion, but for natural motion as well.⁶⁰ As Thomas points out, Averroes gives two basic arguments for the need of resistance in natural motion.⁶¹ The first argument is drawn from the need for an efficient cause of all natural movement. The *motor separatus*, or efficient cause of all heavy and light bodies, is the generator, which, in giving the form, gives as a consequence all the natural motions that derive from that form, just as it gives all natural accidents which flow from that form; and so the generator causes natural motion by means of that form. Natural motion, however, ought to follow immediately from its *motor*, its efficient cause. But since natural motion does not follow immediately from its efficient cause (the generator), but from the substantial form, it would seem that the substantial form is the proper *motor coniunctus*, the immediate cause of natural motion. And so it would seem, according to Averroes, that heavy and light bodies—in a certain sense—move themselves: of course, not *per se*, for things that move themselves properly (*per se*) have to be divided into "mover" and "moved", which division cannot be properly found in heavy and light bodies, which are divided only into form and matter, the latter of which is not, strictly speaking, "moved". Hence it remains that a heavy or light body moves itself *per accidens*, i. e., much as a sailor moves a ship through whose movement he himself is moved. Similarly, both the light and the heavy body, through their substantial forms, move the air, upon whose motion the heavy and the light body are moved. Hence, Averroes concludes that air is indispensable for natural motion.

The second argument Averroes gives is in his commentary on *Phys.*, IV, text. comm. 71, where he says that there must be some kind of resistance between the mover and the moved. But there is no resistance between the matter of a heavy or a light body and their substantial form, which is the principle of their motion. Therefore it is necessary that there be resistance from the medium, which is air or water. Therefore Averroes concludes that air is indispensable for natural motion.

⁵⁸ THOMAS, *In III De caelo*, lect. 7, n. 5-6.

⁵⁹ *Ibid.*, n. 6.

⁶⁰ AVERROES, *De caelo*, III, comm. 28.

⁶¹ THOMAS, *In III De caelo*, lect. 7, n. 8.

Thomas notes that both of these arguments are based on the same error.⁶² Averroes believed that the substantial form of the heavy or light body is an active principle of motion after the manner of a *motor*, or efficient cause of motion, in such a way that there would have to be some resistance to the form's inclination, and also that the motion does not immediately proceed from the generator who produced the form in the first place. Thomas insists that this assumption is altogether false: *hoc est omnino falsum*. For Thomas, the substantial form of heavy and light bodies is not a principle of motion as an agent, a *motor coniunctus*, but as a principle, or source, *by which* (*quo*) the mover causes motion; it is like color, which is the principle by which we see. In all natural inanimate motion the substantial form is no more than an instrument *by which* the agent acts.

Thomas explicitly says that "the motion of heavy and light bodies does not derive from the generator by means of any other moving source". That is, there is no need to look for any resistance beyond what already obtained between generator and generated, agent and patient. Consequently, natural motions do not need a medium in which to move, whereas violent motions do. Whatever moves naturally already has everything it needs to move; it has an innate source, or power, of moving. In short, it has "nature" as an active formal principle, which is not an efficient cause. So there is absolutely no need to look for any other efficient cause to impel such bodies when they move naturally; there is no need to postulate a *motor coniunctus*; there is no need to look for any other efficient cause of motion distinct from the generator which produced the natural form in a given body. The case of violent motion is different, for in violent motions the source of movement is always outside the body being moved, impelling the projectile along. Thomas is explicit here and elsewhere: natural motions is possible even in a void, or vacuum; natural motions do not need the resistance of a medium.⁶³

The commentary on Aristotle's *De caelo* by St. Thomas Aquinas is a valuable source for his mature thought on the basic principles of natural philosophy. There is no evidence of a change of teaching, but there is ample evidence to show that we have here a deeper understanding of the basic elements of his philosophy of nature.

JAMES A. WEISHEIPL, O. P.

Pontifical Institute of Mediceval Studies
TORONTO, CANADA

⁶² *Ibid.*, n. 9.

⁶³ Cf. J. A. WEISHEIPL, "Motion in a Void: Aquinas and Averroes", *St. Thomas Aquinas, 1274-1974: Commemorative Studies*, Toronto, 1974.

DESOCULTAMIENTO Y CREACION

En su hermoso trabajo sobre la doctrina de la verdad en Platón, Heidegger ha expresado vigorosamente la irreductibilidad del ser al plano de la esencia. En tal sentido, el ser no indica la esencia del ente y constituye, por ello mismo, lo que el ente es.

Sin embargo, en el ensayo citado, Heidegger escribe que, para Platón, "la presentación de lo que un ente es"¹ resulta ejecutada por la idea y que, de este modo, la idea asume el privilegio fundamental del ser y se identifica con él. Más que identificarse con el ser, la idea lo desplaza y sustituye, arrogándose el derecho que le corresponde al ser de manera intransferible y desempeñando la función que le compete de modo exclusivo, a saber, la presentación del ente: "presentación es, en absoluto, la esencia del ser".²

En efecto, la idea realiza la presentación del ente, pero como sólo presenta al ente en lo que él es, la presentación posee, en el pensamiento platónico, un carácter eminentemente esencial; de acuerdo con ello, la presentación efectuada por la idea no resulta entonces la presentación del ente mismo, sino tan sólo la presentación de lo que el ente es, o sea de su esencia.

De esta manera, la presentación o desocultamiento afecta únicamente al rostro eidético del ente, a su faz esencial, desapareciendo entonces del horizonte filosófico la genuina presentación del ente y, con ello, el desocultamiento originario entendido como el "surgimiento de lo oculto hacia el desocultamiento".³

Indudablemente, esta sustitución del desocultamiento originario de lo real por el desvelamiento de su faz inteligible coincide con la distorsión sufrida por la verdad entendida como ἀλήθεια. Heidegger ha llamado la atención sobre el escamoteo del sentido íntimo de la ver-

¹ M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*, Bern, Francke, 1954, p. 35.

² "Anwesung aber ist überhaupt das Wesen des Seins", *op. cit.*, p. 35.

³ "Aufgang des Verborgenen in die Unverborgenheit", *op. cit.*, p. 46.

dad como desocultamiento y el deslizamiento consiguiente de la inteligencia hacia el contenido eidético de lo real: "La esencia de la *Αλήθεια* queda oculta. La visibilidad que ella otorga hace surgir el estar presente de lo presente como «aspecto» *εἶδος* y como «rostro» *ἰδῆα*".⁴

El entendimiento humano no repara ni piensa en el desocultamiento del ente, esto es, en su verdad, sino que trata ahora de saber lo que el ente es, de conocer su aspecto, de contemplar su cara inteligible.

En tal sentido, el desocultamiento del ente mismo, o sea del ente como ente, se ve postergado por el desocultamiento de lo que el ente es, o sea de su aspecto o esencia. Y al quedar marginado el desocultamiento más auténtico de lo real, es decir, el desocultamiento que afecta al ente como tal, y no sólo a su semblante inteligible, se deja parejamente en la sombra al ser mismo, pues tal como afirma el filósofo alemán, al ser le concierne constitutivamente el desentrañamiento de lo real: "Entonces, el impensado desocultamiento del ente sería el ser mismo impensado. Pues el ser mismo se realiza (*west*) como este desocultamiento, como el desentrañamiento".⁵

El ser mismo acontece como desocultamiento del ente y este desentrañamiento no se deja asimilar al orden de la esencia, pues el ser no desoculta al ente en lo que él es, sino que desentraña al ente en tanto que ente. Dicho de otro modo, el ser, al desocultar el ente, no hace que el ente sea *tal* o *cual*, es decir, que sea *esto* o *aquello*, sino que sea ente, pues concierne al ente en su integridad y no tan solo a su fisonomía eidética.

En el seminario dictado por Heidegger sobre "Zeit und Sein", el filósofo fue interrogado acerca del sentido y del carácter mismo del desentrañamiento, estableciéndose entonces una diferencia, bastante esclarecedora y sugestiva, entre el desentrañamiento propio de la *ποίησις* aristotélica y el desentrañamiento tal como Heidegger lo concibe: "¿Qué significa entonces ese desentrañamiento (*Entbergen*), en tanto que no resulta determinado en su contenido? Con respecto a esto, se hizo una importante distinción entre el desentrañamiento que pertenece a la *ποίησις* el desentrañamiento que Heidegger mienta. Mientras el primero se refiere al *εἶδος* —éste es lo que resulta desentrañado en la *ποίησις*— el desentrañamiento pensado por Heidegger se refiere al ente total (*das ganze Seiende*)".⁶

Nuestro filósofo confirma aquí lo que venimos diciendo e, incluso, lo que habíamos afirmado en un trabajo anterior, es decir, que

⁴ M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1959, p. 252.

⁵ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, t. II, p. 352.

⁶ HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969, p. 50.

el desocultamiento y la presentación que ejecuta el εἶδος sea platónico o aristotélico, se brindan exclusivamente en el terreno esencial, no afectando por ello al ente en su ser mismo. El εἶδος presenta y desoculta el ente en lo que él es, confiriéndole con ello tal o cual esencia, al hacerlo ser tal o cual cosa; pero el εἶδος no lo hace *ser* al ente, en el sentido más fuerte del término, sino que tan sólo lo hace ser *tal* o *cual* ente.⁷

Y preguntamos ahora radicalizando la cuestión: ¿Qué puede significar un desocultamiento que no afecte únicamente a la esencia, sino al “ente total”? ¿No palpita bajo el desocultamiento heideggeriano la idea de creación?

Reconocemos el atrevimiento de nuestra pregunta, pero desde hace tiempo, y de manera espontánea, los textos heideggerianos sobre el desocultamiento del ente, algunos de los cuales hemos transcrito, han reclamado en nuestro espíritu la idea de creación. Por otra parte, la lectura de *Zur Sache des Denkens* ha reforzado nuestras sospechas, particularmente la noción de *Ereignis* que Heidegger allí presenta. El filósofo nos ofrece, al respecto, algunas reflexiones de sumo interés para el tema que nos ocupa.

En los albores del pensamiento filosófico, dice Heidegger, se pensó en el ser como tal, pero no se reparó en que el ser “se da” (*Es gibt*), en que él se brinda y acontece. El darse del ser se ha sustraído en provecho del don que él otorga, y si bien este don (*Gabe*) es el ser, éste no resulta pensado como tal, o sea como ser, ya que es remitido inmediatamente al ente. El ser se da, acontece, pero el espíritu humano en vez de pensar en el obsequio mismo del ser que tal suceso trae aparejado, repara únicamente en el producto solidificado de semejante acontecimiento, es decir, en el ente. Por ello, si bien el acontecimiento (*Ereignis*) es el don del ser, que hace estar presente a lo real, el ser como tal se obnubila, después de acontecer, en beneficio de lo que acontece, a saber, lo real: “El don del estar presente —señala Heidegger— es lo peculiar del acontecer. El ser desaparece en el acontecimiento”.⁸

El ser acontece, pero se sustrae y oculta como ser después de haber surgido. Al acontecer, el ser hace ser al ente y le confiere su presencia, mas se hurta como ser a la mirada intelectual. Por otro lado, este papel activo del ser con respecto al ente, desde el momento que la presencia misma de éste depende de aquél, ha sido puesta de relieve por Heidegger en términos inequívocos: “Por cierto, ¿no dice el pensador que por primera vez pensó el ser, no dice Parménides (frag. 6) :

⁷ R. ECHAURI, *El ser en la filosofía de Heidegger*, Rosario, Facultad de Filosofía y Letras, 1964, p. 106.

⁸ M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, p. 22.

ἔστι γὰρ εἶναι es, a saber, el ser», está presente, a saber, el estar presente? Si pensamos que en el εἶναι el estar presente, habla propiamente la Αλήθεια el desentrañamiento, entonces, el mencionado estar presente en el ἔστι acentuado por el εἶναι expresa: el *hacer estar presente*. Ser, hablando propiamente es lo que otorga presencia".⁹

Pero si la hipótesis que estamos insinuando fuese verosímil, es decir, si el desocultamiento (*die Unverborgenheit*), el desentrañamiento (*das Entbergen*) y el acontecimiento (*das Ereignis*) fuesen nuevos nombres de la vieja idea de creación, ¿por qué Heidegger no utiliza tal noción? En tal sentido, no sería ocioso preguntar qué significa para Heidegger la creación y cómo entiende tal idea.

Si bien los textos al respecto no abundan, hemos hallado algunos que nos permitirán ajustar el problema que estamos tratando. Refiriéndose a la doctrina cristiana sobre la creación, Heidegger escribe: "El ente es, según esta doctrina, lo creado por el creador. El ente supremo (*summum ens*) es el creador mismo. El crear resulta concebido metafísicamente en el sentido del representar que produce. El hundimiento del primado de la razón representativa contiene la esencia metafísica de aquel suceso que Nietzsche denomina la muerte del Dios moral-cristiano".¹⁰

Dado que el objeto directo de toda representación resulta el ente en lo que él es, Heidegger estima que la creación ha sido entendida por el pensamiento cristiano como la producción de una esencia o idea por parte de la razón representativa propia del creador. En tal sentido, crear significa, para Dios, representar lo que la cosa es y tal representación produce la cosa. Dios crea, al representar el ente, al imaginarlo, y el ente creado resulta entonces un producto de la representación o imaginación divina; pero como la imagen intelectual de un ente sólo presenta a éste en lo que él es, la representación únicamente alcanza al contenido inteligible del ente. En tal caso, crear es producir el ente en lo que él es, al representar su esencia. De este modo, la creación posee un carácter puramente esencial, pues la representación intelectual de un ente sólo concierne, como decimos, al contenido eidético del mismo, y no a su ser, pues el ser no es objeto de representación, ni cabe en el contorno de una imagen.

Sin embargo, resulta incorrecto adjudicar sin más al cristianismo, indiscriminadamente, semejante concepción filosófica de la creación, y más impropio aún atribuírsela directamente al tomismo: "La tendencia a establecer la estructura de materia y forma como constitutiva de todo ente, recibe todavía un impulso especial debido a que, de antemano, sobre la base de una fe, la bíblica, el ente en su totalidad

⁹ M. HEIDEGGER, *Kants These über das Sein*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1962, p. 35.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, t. II, p. 302.

resulta representado como algo creado, o sea como algo fabricado. La filosofía de esta fe puede incluso asegurar que haya que representar toda acción creadora de Dios de otro modo que como el quehacer de un artesano. Sin embargo, si a la vez o previamente, de acuerdo con una predeterminación basada en la fe de la filosofía tomista con respecto a la interpretación de la Biblia, el ens creatum resulta pensado a partir de la unidad de materia y forma, entonces la creencia es interpretada a la luz de una filosofía, cuya verdad estriba en un desocultamiento del ente, la cual es de otra índole que la del mundo creído en la fe".¹¹

Según Heidegger, Dios crea según el modelo de la producción o fabricación artesanal. En tal sentido, para la filosofía tomista crear significa, en opinión de Heidegger, fabricar la materia y la forma de los entes, o sea producir su esencia. Sin embargo, la creación no tiene para Tomás de Aquino un carácter meramente esencial, es decir, puramente hylemórfico, como pretende Heidegger, pues crear no consiste en hacer del ente *este* ente, sino en hacer del ente un *ente*: "Pues se dice que algo ha sido creado debido a que es un ente, no debido a que sea este ente (*hoc ens*)".¹²

Los antiguos filósofos, dice Santo Tomás, sólo tuvieron en cuenta las causas de los entes que los hacen ser *éstos* o *tales*: *vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens*.¹³ Santo Tomás piensa aquí en Platón y Aristóteles, ya que la causa o raíz última de lo real resulta para ambos la forma (εἶδος), la cual sólo hace ser al ente *este* ente. Aristóteles advirtió asimismo lo que hace que el ente sea de *tal* o *cual* modo, es decir, la forma accidental; pero ninguno de los dos filósofos llegó a discernir aquella causa en virtud de la cual el ente se constituye como ente: "Y, más tarde, algunos se han elevado hasta la consideración del ente en cuanto ente: y han considerado la causa de las cosas, no sólo en tanto que son *éstas* o *tales* (*haec vel talia*), sino en cuanto que son *entes* (*entia*). Por ende, resulta menester que aquello que es causa de las cosas en tanto que son entes, sea causa de las cosas, no sólo según que sean *tales* por las formas accidentales, ni según que sean *éstas* por las formas sustanciales, sino también según todo aquello que pertenece al ser de aquéllas de cualquier modo. Y así resulta necesario establecer que también la materia prima ha sido creada por la causa universal de los entes".¹⁴

En consecuencia, ningún griego llegó a plantearse el problema del origen radical del universo, pues en última instancia, sólo advir-

¹¹ M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1952, p. 19.

¹² S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.45, a.4.

¹³ *Op. cit.*, I, q.44, a.2.

¹⁴ *Op. cit.*, *loc. cit.*

tieron lo que hace ser al ente *éste* o *tal*, sin divisar aquello que lo hace ser. No sospecharon, por ende, que el ente podía haber sido creado.

Al respecto, Santo Tomás concibe la creación en términos de emanación, pues si Dios es el ser mismo (*ipsum esse*), al crear debe conferir el ser que constituye su misma naturaleza y, por ello, el *esse* del ente creado emana de la fuente suprema del ser: *creatio, quod est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil*.¹⁵

La creación del ente, como emanación del ser, supone que lo que no existía (*non ente*) comience a ser. Pero el objeto primero y directo del acto creador no es la materia y la forma, que integran la esencia, sino el ser (*esse*) mismo de los entes, pues *prima rerum creatarum est esse*, como dice Santo Tomás siguiendo al *De causis*. La creación no tiene, por tal motivo, un carácter meramente esencial, esto es, puramente hylemórfico, ya que ella consiste, primaria y fundamentalmente, en el don del ser: *Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis*.¹⁶

Por lo tanto, al crear, acción propia y exclusiva de Dios, no estriba en hacer que el ente sea esto (*hoc*) o tal (*tale*), sino en hacer que *sea*, absolutamente hablando. Dios es también la causa ejemplar de los entes, pero sólo en cuanto a la esencia, y no con respecto al *esse*. De los dos principios constitutivos del ente real, a saber, la *essentia* (materia y forma) y el *esse*, sólo la esencia resulta un producto de la representación o imaginación divina, como dice Heidegger, pero no el *esse* mismo de los entes.

Por ende, la creación no concierne primariamente a la materia y a la forma, pues éstas no serían absolutamente nada, si el *esse*, realmente distinto de ambas, no las actualizara, otorgándoles con ello toda su realidad.

Crear implica, entonces, producir el *esse* y, al mismo tiempo, aquello que lo recibe, o sea la esencia. Indudablemente, al crear Dios produce el compuesto de *essentia* y *esse*, a saber, el *ens* mismo, pero crea la esencia como potencia y al *esse* como su acto. Sin el *esse*, la esencia no podría ser un ente real, ya que su actualidad efectiva depende de él. Por tal razón, el *esse* constituye el primer efecto de la causa suprema, el cual presuponen todos los otros efectos, y antes de él no ha sido creado nada: *primus effectus est esse, et non est ante ipsum creatum aliquid*.¹⁷

Pero si la creación no afecta entonces sólo al rostro esencial del ente, sino fundamentalmente al *esse* mismo de lo real, la emergen-

¹⁵ Op. cit., I, q.45, a.1.

¹⁶ Op. cit., I, q.45, a.5.

¹⁷ S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae, De Potentia*, q.7, a.2. Y en el *De potentia*, q.3, a.4, leemos: *Primum autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur*.

cia y aparición del ente, para Santo Tomás, se vincula sugestivamente con el desentrañamiento heideggeriano, pues tanto la creación como el desocultamiento tienen por finalidad hacer que el ente *sea*, y no solamente que sea *esto* o *tal*.

La idea de creación estaría entonces latiendo en la obra heideggeriana disfrazada ahora con el ropaje del desocultamiento. Quizás, Heidegger haya dejado de lado tal idea por las implicaciones religiosas que posee; al respecto, considera que acudir a ella para responder a la pregunta fundamental del quehacer filosófico que interroga por qué hay entes y no más bien nada, implica resolver el problema de manera antifilosófica. Queriendo preservar la autenticidad del acto filosófico con respecto a esa cuestión decisiva, desecha las informaciones que pudiera suministrarle la Revelación sobre el origen del universo, ya que ellas invalidarían el cuestionar filosófico mismo.

Al rechazar toda influencia extrafilosófica en el ámbito de su reflexión, Heidegger adopta una actitud de corte averroísta que establece una incomunicación total entre filosofía y religión. Tal postura ha sido calificada justamente por Gilson de "filosofismo", en tanto que niega validez especulativa a toda idea que no haya sido descubierta por el pensamiento humano.

Sin embargo, no hay que olvidar que la idea de creación resulta, para el tomismo, de cuño natural y filosófico, y no de índole sobrenatural. Si bien ella está íntimamente emparentada con una revelación religiosa, la idea de creación podría haber sido hallada por la sola luz natural de la razón, aunque de hecho no ocurrió así; pues Dios no sólo ha revelado verdades de orden sobrenatural, que el entendimiento humano jamás habría podido conquistar, sino que también dio a conocer verdades de orden natural por ser de muy difícil acceso a la inteligencia humana.

Y si nos parece ilegítimo menospreciar un dato revelado, por el solo hecho de no haber sido descubierto merced al esfuerzo exclusivo de la razón natural, es posible también que Heidegger desdén la idea de creación debido a su insuficiente conocimiento de la misma. De haber sabido que la creación atañe primariamente al *esse* de los entes, como enseña Santo Tomás, otra quizás habría sido su actitud con respecto a ella y, presumiblemente, no se habría embarcado en una terminología tan metafórica que entorpece en lugar de favorecer su propia actividad especulativa.

En efecto, el *esse* tomista, al hacer que el ente *sea*, real y efectivamente, desentraña al ente en total, no afectando por ello únicamente al rostro eidético del ente, sino al ente en sus entrañas mismas, de modo análogo al papel que cumple el *Sein* heideggeriano.

También para Heidegger, como leemos en *Zur Sache des Denkens*, el desocultamiento de lo real resulta promovido por el *Sein*: "El ser es, con respecto al ente, aquello que muestra, que hace visible, sin mostrarse a sí mismo".¹⁸

En la metafísica tomista tal operación la ejerce el *esse*, el cual, al actualizar la esencia, hace que un ente *sea*, surja entonces a la presencia y se muestre como ente, permitiendo así su visibilidad, aunque el *esse* mismo, por ser un dato invisible, se sustrae y se entraña en el seno de lo real, ya que el *actus essendi*, como dice Tomás de Aquino, resulta "lo más íntimo en cada cosa y lo que en ellas más profundamente está".¹⁹

La creación *ex nihilo* podría entonces parafrasearse como un surgimiento de lo que no existe (lo oculto) hacia la existencia. Pero mientras para Heidegger, el desocultamiento del ente resulta un autosurgimiento de lo oculto (*non ente*), Santo Tomás determina el acontecimiento del ser (*das Ereignis des Seins*) en términos creacionistas de participación y causalidad. En tal sentido, Dios, que es el ser mismo subsistente (*ipsum esse subsistens*), y no un ente supremo como sostiene Heidegger, crea el ente, en tanto que éste participa de su ser o, dicho de otro modo, Dios crea el ente, al causar su ser (*esse*), primer efecto de la causa suprema, que es el *Esse*, y en virtud del cual todo es o existe.

Si el secreto parentesco que hemos apuntado entre el creacionismo tomista y el desocultamiento heideggeriano fuese legítimo, ello revelaría, una vez más, cómo Heidegger se comunica, en su aspiración más íntima, con la metafísica tomista del *esse*, pues tanto la creación como el desentrañamiento no apuntan a la esencia, sino, de manera primordial, al ser mismo del ente.

RAÚL ECHAURI

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, p. 39.

¹⁹ S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q.8, a.1.

LE CERCLE DE LA CONNAISSANCE ET DU VOULOIR À PROPOS D'UN TEXTE DE SAINT THOMAS

I. — Dans l'article 2 de la première question *De Veritate*, saint Thomas, après avoir observé que le mouvement de la connaissance va des choses à l'âme (ou, comme nous dirions aujourd'hui, au sujet), tandis que celui de l'"appétit" va de l'âme aux choses, ajoute: "et c'est pourquoi le Philosophe, au livre III du *De anima*, pose une sorte de cercle dans les actes de l'âme, en tant que la chose qui est hors de l'âme meut l'intellect, et la chose dans l'intellect meut l'appétit, et l'appétit fait que le sujet parvienne à la chose qui fut le point de départ du mouvement".¹

Le texte d'Aristote dont il s'agit est le chapitre 10 du livre indiqué (433 a 9 — b 30). Il y est question, vers la fin, d'une roue (*kyklos*; dans la traduction latine: *circulus*), mais pour exprimer une idée qui n'a rien à voir avec ce que dit saint Thomas: l'idée que le mouvement suppose un point fixe dont il parte "comme dans une roue".² L'ensemble du chapitre traite du mouvement de l'animal (raisonnable ou non). Ce mouvement a, ou semble avoir, deux principes: le désir et le *noûs* (terme dont Aristote étend ici la portée jusqu'à y inclure l'imagination): un facteur, donc, d'ordre appétitif et un facteur d'ordre cognitif. Mais c'est le premier qui est le vrai moteur, car le désir peut mouvoir sans le *noûs*, tandis que le *noûs* ne meut jamais sans le désir.³ La pensée, pour mouvoir, doit être mise en mouvement par l'appétit: elle intercale son processus entre celui-ci et l'action, le début de celle-ci coïncidant avec la fin du raisonnement pratique. Le désir dont il s'agit ainsi doit s'entendre au sens large; il comprend la *boulesis* ("rational wish", selon W. D. Ross; "souhait", selon Gauthier et Jolif). Les conflits de tendances s'expliquent, en définitive, par le conflit entre le désir sensible (*epithymia*) et le *logos*: ils supposent la conscience du temps. L'*epithymia* veut jouir tout de suite (comme la

¹ "Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam: oportet enim ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis; sed motus appetitivae virtutis terminatur ad res; et inde est quod Philosophus in III de Anima ponit circulum quemdam in actibus animae, secundum scilicet quod res quae est extra animam movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tunc ducit ad hoc quod perveniat ad rem a qua motus incepit", *De Ver.*, q.I, a.2. Voir aussi *Summ. theol.*, Ia-IIae, q.XXVI, a.2.

² "Tout ce qui se meut se meut par poussée et traction: c'est pourquoi il faut, comme dans une roue, que quelque chose soit fixe et c'est de là que part le mouvement", 433 b 25-27.

³ 433 a 25.

libido freudienne), tandis que la raison —une raison benthamienne avant la lettre!— prévoit l'avenir et peut choisir le plaisir différé. Ainsi l'on distinguera: 1. Ce qui meut: l'objet désirable, immobile comme tel. 2. Ce qui est à la fois mouvant et mû: le désir. 3. L'instrument du mouvement: l'organe corporel et, avant tout, le cœur. 4. Ce qui est simplement mû: (l'animal puisqu'il s'agit du désir sensible).

On voit que l'idée thomiste du cercle de l'âme, si elle s'accorde bien avec le texte d'Aristote, n'y est pas clairement énoncée. Le Philosophe ne souligne pas que le mouvement de l'appétit rejoint son point de départ. Peut-être saint Thomas a-t-il cru lire cette idée dans les dernières lignes du chapitre, immédiatement après le passage que nous venons de résumer: "Ce qui meut comme instrument (*organikōs*) est ce en quoi le commencement et le fin coïncident: par exemple l'articulation (*gigglymos*): là, en effet, le convexe et le concave sont l'un la fin, l'autre le commencement: c'est pourquoi l'un (le concave) est en repos, l'autre (le convexe) est mû: différents quant à la notion (*logō*), ils sont inséparables spatialement (*megethei*)".⁴ Le texte que saint Thomas avait sous les yeux, du moins quand il commentait le *De anima*, rendait *gigglymos* par *circulatio*:⁵ de là dans ce *Commentaire*, une interprétation assez fantaisiste, qui ne nous intéresse aucunement et où d'ailleurs il n'est pas question du cercle de l'agir humain.

II. — Revenons à celui-ci, en prenant congé d'Aristote. Selon le texte du *De Veritate*, il y a, entre le sujet et l'objet, un double processus, avec une inversion de sens, le sujet rejoignant par son action le centre d'où est partie la stimulation du désir. Voyons cela de plus près.

Saint Thomas parle des "actes de l'âme". C'est donc avant tout dans l'espace intérieur constitué par l'activité de conscience que se boucle le cercle en question. L'objet a été intériorisé par la connaissance; le désir tend vers la chose même, vers l'être de l'objet tel qu'il est en soi. A partir, à travers, mais au-delà de son intériorisation. Celle-ci peut être manquée et alors le désir l'est aussi: ce qu'il vise n'est pas la chose dont l'action le déclencha; le cercle ne se referme pas. Mais cela est accidentel. De soi, l'intentionnalité du désir refait, en sens inverse, le chemin qui a porté l'objet à l'immanence du connaître.⁶ Telle est bien la pensée de saint Thomas.

Ce "cercle", pourtant, ne signifie nullement un retour au point initial. Le sujet est devenu sujet connaissant et aimant; l'objet est devenue objet connu et aimé. Le mouvement de l'amour ou du désir

⁴ 433 b 21-25.

⁵ In III de Anima, lect. 15.

⁶ Il ne s'agit pas ici, bien entendu, des processus psychologiques en oeuvre dans la connaissance mais de sa direction intentionnelle.

n'annule aucunement celui de la connaissance: il le complète. L'intelligence déploie l'objet selon la ligne de la vérité; la volonté et l'amour selon la ligne de la valeur. Car la fin n'est fin en acte que dans et par le mouvement qu'elle déclenche⁷ et la valeur ne "vaut" pleinement que lorsqu'elle est valorisé, appréciée, lorsqu'elle provoque l'amour et le désir.

Sur le plan de la conscience purement sensible, telle qu'elle se rencontre chez l'animal, cette élévation du sujet et de l'objet est momentanée et labile. Elle n'a ni profondeur, ni consistance ontologique. Car l'ordre du sens, chez l'animal, ne jouit pas d'une véritable autonomie: il est tout entier subordonné à des finalités biologiques. C'est pourquoi, comme le remarquait déjà Aristote et comme le répète saint Thomas, le domaine des satisfactions proprement esthétiques, du plaisir procuré par l'exercice des sens plus proprement cognitifs: la vue et l'ouïe, ce domaine reste interdit à l'animal, qui ne s'intéresse aux sons, aux formes et aux couleurs (et sans doute faudrait-il dire la même chose des parfums et des saveurs) que pour leur liaison aux fonctions vitales: la nutrition et la reproduction.⁸ L'appétit animal ignore le pur repos contemplatif, la pure adhésion du cœur à l'autre. Il n'est qu'une étape dans un processus qui aboutit à un contact et une union physique avec l'objet convoité. Cette union peut être destructrice de l'objet, comme dans le cas de l'aliment consommé, ou au contraire susciter une nouvelle vie, comme dans l'union des sexes. Ni dans un cas, ni dans l'autre il n'y a retour à l'état initial. Mais, dans le premier cas, le point de départ est aboli par le mouvement qui le rejoint. Il en résulte, dans l'ordre physique cette fois, une élévation momentanée du sujet (de l'animal), qui se restaure et retrouve son équilibre biologique, tandis que la matière de l'objet consommé passe à un mode d'être supérieur⁹ (du moins quand le vivant consomme le non-vivant ou l'animal le végétal, mais le contraire arrive aussi). Ici encore il s'agit d'une élévation transitoire que les processus du métabolisme annuleront bientôt: un nouveau déséquilibre s'installera et tout sera à recommencer. Ce mouvement circulaire est lui-même porté par le mouvement plus général qui mène l'animal de sa conception à sa mort; mais ici la connaissance et le désir ne jouent, directement, aucun rôle. L'animal ne désire pas

⁷ "Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari", *De Ver.*, q.XXII, a.2.

⁸ Aristote, *Eth. nicom.*, III, 13, 1118 a 18-20; Saint Thomas, *Summ. theol.*, Ia IIae, q.XXXI, a.6.

⁹ Cf. *Cont. gent.*, III, c. 22: "Cum vero... quaelibet res mota, in quantum movetur, tendat in divinam similitudinem, ut sit in se perfecta, perfectum autem sit unumquodque in quantum fit actu, oportet ut intentio cujuslibet in potentia existentis sit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in idipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ulteriorem et perfectissimum actum quem materia consequi potest tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis". Cet acte est la forme humaine. "Homo enim est finis totius generationis".

grandir, ne désire pas vivre, ne désire pas rester jeune, n'est pas hanté par la mort. Pas plus qu'il ne désire le plaisir en général ou ne craint la douleur en général. Son désir est chaque fois déterminé à des objets particuliers, perçus comme agréables ou utiles.¹⁰ La nature même de ces objets, en dehors de cette formalité, est sans intérêt pour lui: elle ne le meut qu'en s'en revêtant. Et non seulement le plaisir et l'utilité ne sont jamais saisis que dans les objets particuliers, mais encore ils ne le sont que dans leur rapport aux besoins vitaux et aux fonctions organiques: en dernière analyse, tous se réfèrent *ad cibos et venerea*.¹¹ C'est donc bien le mouvement de la vie qui est à l'oeuvre dans le désir animal, mais il demeure à l'arrière-plan, il ne monte pas et ne peut pas monter à la conscience. Il ne saurait donc, à parler en rigueur, être dit "implicite", puisqu'il est à jamais incapable de s'explicitier. Certes, la conscience animale n'est pas un simple épiphénomène: elle joue bien un rôle dans le comportement de l'animal, quand celui-ci agit vraiment comme tel. Ses gestes ne sont pas intelligibles si l'on ne tient pas compte des facteurs proprement psychiques. La "forme" qui commande immédiatement son agir n'est pas sa "forme" naturelle —son infrastructure physique et biologique—, mais une "forme" intentionnelle, psychique, ou, comme dit saint Thomas, "spirituelle"¹² (au sens large, évidemment). Normalement le psychisme médie entre l'infrastructure biologique et le comportement animal. Comme le dit encore saint Thomas, l'animal produit la "forme" de son action, bien qu'il ne soit pas maître de cette production.¹³ Mais enfin, on ne peut déduire directement son comportement de son état organique. Pourtant, nous l'avons dit, ce comportement est, en définitive, ordonné à des fins biologiques. Et l'on peut concevoir que celles-ci soient assurées, quoique d'une façon précaire, en dehors de toute conscience, comme dans le cas de l'animal décérébré, réduit à une vie végétative. La conscience est nécessaire pour certaines actions particulières intégrées dans le processus vital, mais peut-être pas absolument indispensable pour ce processus lui-même; en tout cas elle ne le reprend aucunement à son compte; il reste hors de son champ.

L'autre forme d'union à l'objet a pour résultat un plus-être relativement durable, mais ce plus-être —l'engendré— reste lui aussi totalement hors du champ de la conscience animale (et même, bien

¹⁰ "...objectum... appetitus... sensibilis (est) haec res in quantum est conveniens vel delectabilis; sicut aqua in quantum est conveniens gustui et non in quantum est aqua", *De Ver.*, q.XXV, a.1.

¹¹ Ex. *Summ. theol.*, Ia, q.LXXXI, a.2; Ia IIae, q. XXXI, a.6.

¹² Voir par exemple, pour cette acception élargie (ou plutôt non encore fixée) de *spirituale*, la distinction que fait saint Thomas entre l'*immutatio naturalis* et l'*immutatio spiritalis* dans la sensation, et sur laquelle il fonde la hiérarchie des sens: *Summ. theol.*, Ia, q. LXXVIII, a.3.

¹³ *De Ver.*, q.XXII, a.4; *Summ. theol.*, Ia, q.XVIII, a.3, etc.

souvent, de la conscience humaine). Ici encore la conscience joue un rôle subordonné. Peu importe donc, de notre présent point de vue, que la vie se contente de maintenir l'espèce, qu'elle la développe en extension ou qu'elle la fasse, soit insensiblement, soit par voie de mutation brusque, passer dans une autre espèce, peut-être de niveau supérieur. Ces processus biologiques et plus encore leur résultat sont étrangers à l'activité consciente, donc à l'activité proprement animale. L'ancêtre de l'homme a réagi aux besoins et aux dangers pour lui-même et pour sa progéniture; il a cherché à satisfaire ses désirs immédiats: il ne pouvait songer à son avenir —Aristote nous en a donné la raison¹⁴—, encore moins à celui de son espèce: il n'a pas consciemment, si vague que l'on imagine cette conscience, préparé l'homme. L'ascension s'est faite par un facteur entièrement extérieur au cercle de l'âme. Ce qu'il y a dans la conscience de l'animal qui engendre, c'est la recherche de l'autre, du partenaire, comme objet de plaisir et de satisfaction d'un besoin. D'un objet utile, si l'on veut, mais en ce sens seulement. Nullement d'un objet utile pour l'avenir de l'espèce. Certes, l'animal s'intéresse à sa progéniture et saint Thomas lui reconnaît une perception de ce qui est utile à cet égard¹⁵; mais c'est que, dans ce singulier existant, il sent comme un morceau de lui-même.

III. — Tout autre est le cas de l'homme. Ici, en effet, intervient un facteur de verticalité qui transforme le cercle en hélice. Ce facteur, c'est la nature spirituelle et, plus directement, la raison, ouverte sur l'Universel, le Tout, et par conséquent toujours au-delà de l'objet particulier, incapable de se satisfaire de ce qui a provoqué son désir.

C'est que, déjà, au point de départ, le désir visait, à travers et au-delà de l'objet, une valeur dont celui-ci n'était qu'une expression particulière, et au-delà de cette valeur, la Valeur des valeurs. Dans le mouvement de conquête, l'objet apparaissait en gros plan: tout l'effort se concentrait sur lui, le champ de valeur restait marginal. Mais, à peine conquis, l'objet révèle ses limites; dans le silence né de la cessation de l'effort, retentit l'appel des possibilités non réalisées, des joies non éprouvées, des expériences non tentées... Ce qui reste à faire monte en première ligne. Ainsi le cercle ne se referme que'n accroissant le désir et en exhaussant —mais d'une manière durable cette fois, parce qu'enracinée dans la raison— le niveau psychique. C'est en effet, comme le remarque saint Thomas,¹⁶

¹⁴ *De Anima*, III, 10, 433 b 7-10.

¹⁵ "Et similiter avis colligit paleam non quia delectet sensum sed quia est utilis ad nificandum", *Summ. theol.*, Ia, q.LXXXVIII, a.4. L'objet de l'"estimative" est ce qui est utile ou nuisible par rapport aux tendances essentielles de l'animal: or le soin de la *proles* est une de ces tendances que l'homme a en commun avec les autres animaux: *ib.*, Ia IIae, q.XCIV, a.2.

le psychisme même de l'homme, sa capacité de désirer, qui se trouve en quelque manière infinitisée par la présence et l'influence de la raison. Voilà ce qui fait de l'homme un animal mécontent et inquiet, incapable — dans la mesure du moins où il se comporte en homme — de trouver jamais dans le monde une satisfaction adéquate de ses désirs et même de ses besoins. Car ces désirs, ces besoins, il les crée lui-même pour une part, de sorte qu'il est toujours déjà au-delà de leur satisfaction. Ce déséquilibre est particulièrement sensible dans la société contemporaine, où la croissance des désirs et des besoins est organisée pour le plus grand profit des producteurs. Mais aucune société, si rationnelle qu'en soit la structure, si humains qu'en soient les principes, ne saurait empêcher l'homme de trouver en soi-même un facteur de perpétuelle insatisfaction.

Et ceci, encore une fois, est le propre de l'homme, le prix de sa grandeur. L'animal, précisément parce que ses désirs ne portent chaque fois que sur des biens particuliers, est capable d'une satisfaction adéquate, à sa mesure évidemment. Il est comblé, jusqu'à ce que les processus biologiques aient en lui recréé le besoin. L'homme, lui, n'est jamais comblé, parce que ses désirs particuliers sont l'expression d'un désir profond, inassouvissable. L'objet ne se laisse rejoindre par lui que pour le lancer à la conquête de nouveaux objectifs.

IV. — La réponse de l'animal raisonnable à l'appel de l'objet n'est pas réductible à la réaction simple à un stimulus (elle ne l'est même pas chez les autres animaux, du moins chez les animaux supérieurs). Elle suppose tout un travail d'élaboration psychique et spirituelle (rationnelle). Il s'ensuit que des besoins, fondamentalement identiques au point de départ, recevront des réponses diversifiées, selon les degrés et les modalités de cette élaboration. Et la satisfaction qui en résultera pourra dépasser de beaucoup ce que le besoin initial laissait attendre ou poussait à chercher, créant ainsi à son tour de nouveaux désirs et de nouveaux besoins. Pensons, par exemple, au besoin très élémentaire de manger. La technique culinaire procure à l'homme, au niveau du sensible le moins "noble", une gamme de jouissances très au-delà de celle qui naît de l'apaisement de la faim et de l'euphorie qui en résulte. Le plaisir du goût se détache de la réplétion organique: au besoin initial succède un désir plus raffiné (celui du gourmet) et la tentation de la gourmandise (*gula*), dont le caractère psychique est beaucoup plus accusé que celui de la *fames*, située pour ainsi dire, à la charnière du psychique et du biologique,¹⁷ là où la conscience animale rejoint l'être à sa

¹⁶ *Ib.*, q.XXX, a.3 et 4.

¹⁷ "Duplex est appetitus: unus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animae vegetabilis... et ad talem appetitum pertinet esuries et sitis. Est autem et alius appetitus sensitivus, in cuius concupiscentia vitium gulae consistit", *Ib.*, IIa IIae, q.CXLVIII, a.1, ad 3um.

manière, par son insertion dans le processus vital.¹⁸ Ici comme ailleurs, c'est l'influence d'une "forme", d'une activité supérieure qui permet à l'ordre inférieur d'atteindre sa pleine autonomie, d'accomplir ses plus hautes performances. Sous l'attraction de l'activité spirituelle, le psychique se libère, partiellement, du biologique, la sensation prend sa valeur propre, son lien avec les besoins organiques se relâche, les satisfactions esthétiques vont commencer.¹⁹ Certes, pas plus chez l'homme que chez l'animal, le sensible ne constitue un domaine pleinement autonome. S'il n'est plus entièrement subordonné aux fins de l'organisme, c'est qu'une autre finalité le revendique: il doit fournir à l'esprit les matériaux de ses concepts et les moyens d'incarnation de ses vouloirs. Mais c'est dans cette nouvelle et supérieure fonction qu'il révèle ses ressources, qu'il devient vraiment lui-même. Le service de l'esprit le libère de la servitude du corps. Les immenses ressources du psychisme humain, dans l'ordre de l'imagination, du sentiment, de la jouissance même, viennent de ce que ses puissances sont comme aspirées par les hautes régions de la conscience, par ce qui fait de l'homme autre chose qu'un primate plus "complexifié". Son pouvoir —spirituel— de réflexion²⁰ permet à l'homme de revenir sur ses sensations, de s'y arrêter d'y découvrir des nuances, d'y prendre un intérêt désintéressé, dont l'animal, prisonnier de ses finalités biologiques, est incapable. Il objective ses satisfactions subjectives, il les érige en valeurs, vraies ou apparentes. A la jouissance purement physique —l'excitation, par exemple, des papilles gustatives— va se mêler un élément spirituel. Le plaisir de manger un aliment cuit et cuisiné a bien une base organique, puisque, après tout, le chien lui aussi est sensible à des mets spécialement préparés pour lui et plus délicats que ceux qu'il aurait eu chance, laissé à lui-même, de rencontrer, mais il s'y mêle, chez l'homme, d'une façon indiscernable, des éléments d'un autre ordre: par exemple, pour parler comme Claude Lévi-Strauss, le plaisir d'avoir affaire à un produit de la *culture* et pas simplement de la *nature*, à un produit donc qui renvoie à l'homme, si faiblement que ce soit, se propre image et l'image de la raison.

¹⁸ De là l'importance attribuée au toucher par saint Thomas comme par Aristote. "Tactus est sensus perceptivus eorum quae pertinent ad consistentiam animalis, ex quibus scilicet animal constat et nutritur", *In II de An.*, lect. 6. C'est le seul sens dont la destruction entraîne celle de l'animal, *In III de An.*, lect. 18.

¹⁹ Les sens proprement esthétiques sont la vue et l'ouïe —les sens les plus cognitifs, *Summ. theol.*, Ia IIae, q.XXX, a.6 et où le rôle de l'*immutatio naturalis* est le plus faible, *ib.*, Ia, q.LXXVIII, a.3. Si déficientes que soient ses connaissances sur le mécanisme de la perception sensible, saint Thomas a bien vu que les sensations ne sont pas toutes également prises dans l'épaisseur de la matière: certaines se prêtent plus que d'autres à la libération qui leur viendra de l'esprit.

²⁰ Saint Thomas, il est vrai, n'envisage guère cette "réflexion" que comme le moyen, pour l'intelligence, de rejoindre le singulier et de lui appliquer des notions universelles: *De ver.*, q.II, a.6; *Q. de An.*, a.20; *Summ. theol.*, Ia, q.LXXXVI, a.1.

Ainsi, dans l'ordre même des activités ordonnées à la poursuite de fins biologiques et, en ce sens, de plain pied avec celles de l'animal, l'homme, par la médiation de la raison, et plus encore par l'irradiation de l'esprit sur la conscience sensible, apparaît comme créateur. Par lui du nouveau s'introduit dans le monde. Le cercle ne se referme pas: le point d'arrivée est plus haut que le point de départ et ceci d'une façon stable. Création d'habitudes et d'*habitus* chez l'individu, de coutumes dans la société, de sorte que ce qui était d'abord raffinement gratuit devient peu à peu un besoin. Songeons à l'élévation graduelle du minimum vital, aux exigences actuelles en matière de confort, qui feraient trouver intolérables à beaucoup, dans le monde occidental, les conditions de vie du Grand Roi à Versailles...

Et notons bien que, à la différence du devenir biologique, le devenir humain n'est pas de soi extérieur à la conscience: il est repris par elle ou susceptible de l'être; en tout cas, cette reprise se propose à l'homme comme une tâche qu'il ne peut éluder. La pensée est un facteur essentiel de l'histoire humaine. C'est elle qui lui communique cette accélération devenue aujourd'hui vertigineuse et dont le contraste avec l'allure insensible de l'évolution suffirait, à lui seul, à révéler l'interférence d'un autre domaine que celui de la biosphère.

V. — Mais il y a plus, beaucoup plus. Non seulement les inclinations communes à l'homme et aux animaux sont, chez le premier, intrinsèquement surélevées, humanisées, mais l'élément spirituel à l'oeuvre en elles devient l'objet d'inclinations spécifiques, absolument propres à l'homme.²¹ Comme il peut désirer explicitement le plaisir ou l'utile en général, comme il peut désirer désirer, ou désirer être désiré, l'homme peut aussi vouloir expressément ce qu'il veut déjà implicitement au fond de son être: connaître le vrai, réaliser le bien, instaurer et développer la communication vraiment humaine, et, au-delà de toutes les vérités, de toutes les valeurs, de toutes les réalités partielles, chercher l'Absolu... Il peut même en venir — possibilité qui est elle aussi, la rançon de sa grandeur — à se vouloir lui-même comme l'Absolu...²²

Ici, on le voit, la raison ne se borne pas à reprendre le processus vital en lui donnant une nouvelle coloration; les objets que son travail constitue ne sont plus simplement les objets sensibles vus sous la lumière de l'être, comme si l'activité humaine ne différait de l'activité animale que par une plus grande richesse de moyens.

²¹ *Summ. theol.*, Ia IIae, q.XCIV, a.2.

²² Soit en prétendant se suffire à lui-même, comme saint Thomas l'explique à propos du péché de l'ange (*De Malo*, q.XVI, a.3), soit, comme dans l'humanisme athée contemporain, en rejetant, comme injurieuse pour sa dignité, toute idée d'un Transcendant.

La raison élabore des objets entièrement nouveaux et qui, bien qu'assurément obtenus par abstraction à partir des données empiriques, ne sont pas eux-mêmes des objets empiriques, ni même de schèmes ou des concepts de tels objets. C'est le domaine des vérités, des valeurs supérieures surtout: esthétiques, morales et religieuses. Les inclinations qui relèvent de cette sphère assument celles dont nous parlions plus haut et qui tiennent à notre condition animale: la conservation de la vie, le soin de la santé, le souci de la nourriture (et bien entendu, le soin de la progéniture) prennent une valeur morale: ces finalités élémentaires sont bien, selon saint Thomas, une des sources —je dirais plutôt: un des éléments matériels— de la loi naturelle.²³ Elles n'en restent pas moins distincts de celles dont nous parlons à présent (qui correspondent en gros, mais en gros seulement, à la troisième catégorie des finalités et inclinations essentielles que saint Thomas mentionne au même endroit). Cette distinction éclaire celle que le Docteur Angélique, s'inspirant du droit romain, reconnaît entre le *jus naturale* et le *jus gentium*.²⁴ Ce qui, en effet, caractérise celui-ci, c'est que les activités qu'il ordonne sont, en elles-mêmes, propres à l'homme, parce qu'elles font intervenir la raison. La preuve en est qu'elles supposent une mise en relation de l'objet avec autre chose, opération dont l'animal est incapable. Le droit des gens ne se fonde pas immédiatement sur la nature des choses: il requiert l'activité de la raison non pas comme raison légiférante (du moins pas explicitement), mais comme raison instituant des rapports.²⁵

Voici donc, pour le cercle de l'âme, une nouvelle inflexion. Tout à l'heure, la réponse, par suite du travail du sujet, atteignait un objet plus riche que celui qui l'avait provoquée, mais situé dans la même ligne. A présent, le travail de la raison fait apparaître un objet tout nouveau et l'inclination prend un autre cours. En réalité, c'est une nouvelle stimulation qui est donnée, non au sens et au désir sensible, mais à l'appétit rationnel comme tel, selon sa téléologie propre (et non plus seulement en tant qu'il se contente de prolonger en le surhaussant le désir sensible). Un nouveau cercle se forme donc au-dessus du premier; il peut assumer celui-ci mais aussi entrer en conflit avec lui. Car, si les exigences de la raison reprennent et confirment, comme nous l'avons dit, les exigences foncières de la na-

²³ *Summ. theol.*, ib.

²⁴ *Ib.*, IIa IIae, q. LVII, a.3.

²⁵ Ainsi pour le droit de propriété. "Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde sit magis hujus quam illius: sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quamdam comparisonem ad hoc quod sit unius et non alterius...; absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus; et ideo jus quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus... Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis et ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat; et ideo dicit Caius Jurisc.: "quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur, vocaturque jus gentium", *Ib.*

ture, il n'en va pas de même là où s'agit de tendances particulières et contingentes, d'exigences apparentes, momentanées ou même durables d'une nature dont l'équilibre a été perturbé. Et il arrive que cette perturbation empêche la saisie correcte des exigences rationnelles. La juste perception des valeurs requiert, comme la prudence, la rectitude de l'appétit.²⁶ Mais d'autre part il n'est pas niable que la réflexion sur les valeurs élémentaires, leur précarité, la frustration qui accompagne souvent nos efforts, sont pour le sujet l'occasion de s'élever à des valeurs supérieures, comme saint Thomas le montre par l'exemple d'Israël.²⁷

Du reste, doué de raison, l'homme ne peut s'empêcher de s'interroger sur le "pourquoi" de son action comme sur les causes des événements. Interrogation qui doit porter jusqu'aux raisons dernières: l'esprit humain a vocation métaphysique.²⁸ Il ne peut s'arrêter qu'au "parce que qui n'admet plus de "pourquoi?". Dans l'ordre pratique, la recherche des motivations ultimes aboutira, d'une part, aux premiers principes de la loi naturelle: il faut faire le bien, il faut agir selon la raison,²⁹ d'autre part, suivant une autre direction, à l'idée d'une "fin dernière": la béatitude.³⁰ Il est très important pour l'intelligence de la morale, de voir comment se composent ces deux motivations.

VI. — Par cette double élaboration du donné, la vie humaine, à la différence de la vie animale, s'élève continuellement. Toute une philosophie du progrès est en germe dans ces analyses: on peut s'étonner (mais pas trop!) que saint Thomas ne l'ait pas développée. Il sait certes, par la Bible et par Aristote, que l'humanité est venue peu à peu de la barbarie à la civilisation, mais on ne trouve guère chez lui l'idée que ce mouvement soit destiné à se poursuivre en s'amplifiant.³¹ La généralisation de l'idée de progrès, la recherche

²⁶ "Prudentia sine virtute morali esse non potest", *ib.*, Ia IIae, q. LVIII, a.5. Cf. Ia IIae, q. XLVII, a.13, ad 2um. Voir aussi l'usage fréquent chez saint Thomas du principe aristotélien: "Qualis est unusquisque, talis finis videtur ei", *Eth. nicom.*, III, 7, 1114 a 31 - b 1.

²⁷ Voir, *Summ. theol.*, Ia IIae, q. XCIX, a.6, ad 3um: les épreuves des fidèles observateurs de la Loi — ou bien servent à les purifier davantage et à les élever au-dessus des biens temporels —, ou bien sont le châtement d'une justice trop purement extérieure et invitent par conséquent à la vraie conversion du cœur.

²⁸ "Et nota quod semper debemus ducere quaestionem ad causam primam: ut si quaeratur: Quare iste est sanus?, respondendum est, quod medicus sanavit eum; et iterum: Quare medicus sanavit eum? propter artem sanandi quam habet", *De principiis naturae*. L'exemplification n'est pas des plus heureuses — surtout pour les lecteurs de Molière! —, mais le principe énoncé par le jeune Maître (l'opuscule en question est l'un de ses tout premiers écrits) exprime bien l'exigence d'explication radicale qui fut le ressort de sa pensée philosophique.

²⁹ *Summ. theol.*, Ia IIae, q. XCIV, a.2: "Bonum est faciendum, et prosequendum, malum autem vitandum"; a.4, ad 3um: "hoc est apud omnes communiter receptum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes".

³⁰ *Ib.*, q.I, aa. 4-7, avec les derniers mots de l'a.8: "Nam beatitudo nominat adeptiorem ultimi finis". *Cont. gent.*, III, cc. 25-37, etc.

³¹ Notons pourtant cette remarque du Commentaire de l'*Ethique*: "...cum per legem positivam aliquis non solum debeat judicare de inventis legibus, sed etiam novas adinvenire,

du progrès pour lui-même et surtout l'idée d'une transformation radicale des conditions de la vie humaine sont choses récentes et, la dernière du moins, bien discutables. On ne saurait reprocher à saint Thomas de pas les avoir anticipées.

VII. — Le cercle de l'action humaine est lui-même intégré dans un cercle plus vaste: le cercle de l'action divine. On sait que saint Thomas emprunte à la tradition néo-platonicienne le thème de la "procession" et du "retour". Les êtres viennent de Dieu et vont à Dieu; la perfection de toute chose est de rejoindre son principe.³² Analogiquement s'applique au monde ce que le Christ disait de lui-même: "je viens du Père et je retourne au Père".³³ Rien de plus normal si les processions *ad extra* s'enracinent dans les processions *ad intra*.³⁴

Mais, comme il fallait s'y attendre, le cercle de l'action divine diffère profondément du cercle de l'action humaine. Le point de départ n'est pas la sollicitation d'un objet extérieur: c'est en soi-même que Dieu connaît le créable, c'est dans sa propre bonté qu'il trouve le motif de créer librement. Le cercle humain part de l'objet comme se manifestant et se ferme sur l'objet comme terme du vouloir et de l'action (Objet-Sujet-Objet). Le cercle divin est: Dieu (comme source de l'être) —la créature— Dieu (comme Fin dernière béatifiante). Le mouvement n'aboutit pas ici, comme dans le cycle humain, à une élévation du sujet: Dieu ne gagne rien à son travail. Son amour est le seul parfaitement gratuit. L'acte divin est Liberté. Mais la liberté humaine s'insère dans le circuit que la Liberté divine inaugure et le terme final dépend des deux libertés: c'est pourquoi il peut être manqué.

Si le cercle humain est intégré dans le cercle divin, vice versa il l'implique. A travers l'appel de l'objet résonne affaibli l'appel du Souverain Bien: tout désir, quel qu'il soit, tend vers Dieu implicitement,³⁵ ce que ni veut pas dire qu'il soit nécessairement honnête. Il ne suffit pas, en effet, que la chose désirée porte en elle quelque participation du Bien Absolu: il faut que les conditions dans lesquelles ce reflet se présente n'interdisent pas au désir de se porter explicitement vers le Bien absolu. Le propre de la créature raisonnable est précisément de pouvoir ramener les conclusions aux prin-

ad similitudinem aliarum artium operatarum. Medicus enim non solum habet iudicium de remediis adinventis ad sanandum sed etiam nova remedia adinvenire potest", *In X Ethic.*, lect. 16; éd. Pirotta, n. 2175. Le principe du progrès technique est posé, bien que l'horizon reste forcément limité.

³² *In II S.*, d.18, q.II, a.2; *Q. de An.*, a.5. C'est pourquoi le cercle est la figure parfaite: *Cont. Gent.*, II, c.44.

³³ *Jean*, 16, 28.

³⁴ *Summ. theol.*, Ia, q. XLV, a.6.

³⁵ *De Ver.*, q. XXII, a.2.

cipes et donc le désir du bien particulier au désir du Bien total, au désir de Dieu.³⁶ Là où le contexte dans lequel ce bien particulier s'offre au désir inclut une répugnance à la droite raison, cette réduction est impossible: comment exercer sainement ma raison en voulant une chose que je sais être contraire à la raison? Je n'ai pas tort de désirer naturellement le plaisir, mais j'aurais tort de le désirer, encore plus de le vouloir, là où il ne m'est pas possible de vouloir à travers lui le bien supérieur de la raison.³⁸ Ainsi l'appel du vrai bien, du bien conforme à la raison est un appel de Dieu authentique. L'appel du bien apparent est aussi un appel de Dieu, mais seulement à quelque aspect partiel de l'homme, non à la personne humaine dans sa totalité ordonnée.

La conjonction de la créature raisonnable à la fin dernière boucle à la fois le cercle divin et le cercle humain. Mais ni dans un cas ni dans l'autre il n'y a retour à l'état initial. Pas pour Dieu, pour la simple raison que Dieu ne change pas: état initial et état final n'ont pas de sens pour lui. Pas pour la créature qui est passée de la possibilité à l'existence et a trouvé sa perfection. On peut dire qu'elle a rejoint son idée en Dieu, ce que Dieu voulait d'elle. En ce sens on parlera d'un retour. Mais non dans un sens qui annulerait le devenir, comme dans le vedantisme advaitin, où rien ne s'est réellement passé, ou comme dans toutes les doctrines qui résorbent finalement le monde dans un Absolu sans différences. Le temps n'est pas une illusion. Quelque chose se passe et le monde à la fin est autre qu'au commencement. Le paradis céleste n'est pas une réédition du paradis terrestre. Il y a de l'irréversible.

VIII. — On peut rapprocher les cercles humains dont nous avons parlé de ceux dont parle Marx quand il étudie le phénomène de l'échange et l'origine du capital. Marx considère d'abord le cercle Marchandise-Argent-Marchandise: je vends du blé pour avoir de l'argent et avec cet argent j'achète de la toile. Si les prix n'ont pas varié dans l'intervalle, je me retrouve au terme du processus avec une valeur équivalente à la valeur initiale: il y a eu circulation, mais non création de valeur.³⁸ Considérons maintenant le second cercle: Argent-

³⁶ "Unde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis inducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia, ita appetitus creaturae rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu", *ib.*

Le théologien qu'est saint Thomas entend évidemment la rectitude de l'appétit au sens d'une information, au moins habituelle, de l'agir humain par la charité. Mais il y aurait lieu, croyons-nous, de préciser (et d'élargir) la notion de "désir explicite habituel". Celui qui fait son devoir pour la Valeur absolue qu'il y reconnaît, sans pouvoir encore lui donner un nom personnel, n'a-t-il qu'un désir "implicite" de Dieu? En tout cas cet "implicite" est d'un tout autre ordre que dans l'amour d'un bien quelconque.

³⁷ *Summ. theol.*, Ia IIae, q. XXXIV, aa. 1 et 2.

³⁸ *Le Capital*, 1. I, sect. 2, ch. 3 trad. fr., édition "La Pléiade", Paris, 1965, pp. 644-656.

Marchandise-Argent. J'achète une marchandise et je la revends. Si je la revends au prix où je l'ai achetée, l'opération est inutile. Elle n'a d'intérêt que si je la revends plus cher. Or ce surplus, cette plus-value ne peut s'expliquer, en dernière analyse, par des causes extrinsèques ou par l'habileté du vendeur à tromper son client. Il faut que la marchandise, dans l'intervalle, ait subi une transformation qui la valorise. Marx n'envisage pas ici le cas où c'est l'acheteur qui, par son propre travail, accroît la valeur de ce qu'il a acheté: voulant donner "la formule générale du capital", il suppose un acheteur oisif: c'est la marchandise elle-même qui devra produire sa plus-value. Or cela n'est possible que si, dans l'ensemble des marchandises, il s'en trouve une qui soit en effet créatrice de valeur: cette marchandise existe: c'est la *force de travail*.³⁹ On sait les conséquences que tire Marx de cette analyse: elles ne nous intéressent pas ici.

L'analogie entre la première formule (Marchandise-Argent-Marchandise) et le cercle de l'activité animale est, à la vérité, assez lointaine: analogie de structure, non de contenu. Un premier point commun est que, dans les deux cas, le cercle se ferme. Chez l'animal, si tout se passe bien, l'objet rejoint est celui-là même qui s'est présenté comme désirable. Et dans l'échange M-A-M, si tout est correct, le vendeur-acheteur se trouve à la fin en possession d'un objet de même valeur que celui dont il s'était défait. Un autre point de ressemblance, plus important peut-être, est celui-ci: dans les deux cas, seule la valeur d'usage entre en ligne de compte (pour l'homme qui échange, puisque ce qui l'intéresse c'est le produit qu'il veut acheter et dont il a besoin ou envie; pour l'animal, puisque celui-ci ne perçoit pas les relations et désire ce qu'il désire "absolument" et non pour autre chose).⁴⁰ Enfin et par suite, dans les deux cas le processus est fini. Mais il peut être indéfiniment recommencé. Nous l'avons vu pour le désir sensible. A un désir apaisé succède un autre désir qui s'apaisera à son tour. De même, dans l'échange, le phénomène s'éteint dans la permutation de la marchandise vendue contre la marchandise achetée.⁴¹ Mais il recommencera quand un nouveau désir aura poussé l'individu à vendre une autre marchandise pour se procurer celle dont il aura alors besoin.

L'analogie est plus étroite entre le cercle proprement humain et le cercle capitaliste Argent-Marchandise-Argent. Dans les deux cas il y a élaboration et surélévation. Dans les deux cas, cette surélévation est due à l'effort de l'homme: à son effort physique sans doute, mais dirigé par la pensée. Là même où l'effort semble purement mécani-

³⁹ *Ib.*, ch. 4, 5, 6 (dans le texte allemand: ch. 4, sect. 1, 2, 3); "La Pléiade", pp. 691.726. La formule du capital s'écrit donc ainsi: A-M-A' (en allemand: G-W-G'), où le signe ' indique précisément la plus-value.

⁴⁰ *Summ. theol.*, IIa IIae, q. LVII, a.3.

⁴¹ MARX, *op. cit.*, p. 644.

que, il s'inscrit dans un ensemble de démarches où la pensée intervient: pensée de l'ingénieur qui a conçu les machines, de l'entrepreneur, du capitaliste, du gérant, etc. Dans les deux cas, le processus est susceptible d'être continué sans fin: infinitisation du désir dans le cercle humain, processus indéfini d'enrichissement dans le cercle capitaliste tel que Marx le conçoit. C'est que précisément, ici, ce qui est visé, c'est la valeur d'échange: l'argent, non la satisfaction du besoin. Or la valeur d'échange est proprement humaine: elle suppose la saisie des relations; c'est pourquoi l'argent, tout comme la propriété, est un fait humain et matière —à parler en rigueur— non du *jus naturale*, mais du *jus gentium*.⁴² Marx, qui a si bien distingué le travail humain de l'activité simplement animale, ne semble pas avoir vu nettement —son matérialisme le lui aurait-il permis?— que c'est l'infini propre à la raison et résultant de son ouverture à l'Être qui explique le désir illimité d'enrichissement.⁴³

Le cercle capitaliste —disons mieux-le cercle économique— porte main. Pourtant le cercle humain va plus loin, beaucoup plus loin que le cercle capitaliste, en tant que celui-ci s'arrête au plan des valeurs économiques.⁴⁴ L'apparition des valeurs supérieures, où nous avons vu la caractéristique la plus propre du cercle humain, échappe au cercle de la production. Lorsque l'économie domine, ces valeurs, comme telles, n'ont plus cours. Un livre sérieux, mais dont on n'espère pas un écoulement immédiat, aura du mal à se faire éditer. Le marché littéraire sera inondé de publications qui flattent le goût du grand nombre, lequel n'est pas toujours le bon goût.

Le cercle capitaliste —disons mieux-le cercle économique— porte donc bien, lui aussi, l'empreinte de l'esprit et de son pouvoir d'infinitisation, mais appliqué à l'ordre des besoins ou, plus exactement encore, au moyen universel de leur satisfaction. Il embrasse les conditions matérielles des valeurs supérieures, mais non ces valeurs elles-mêmes. L'esprit et sa puissance créatrice (ou manifestatrice) de valeur —non simplement augmentatrice, comme la force de travail ou le génie technique— reste en dehors. Le cercle économique, pour ne pas avilir l'homme, doit être intégré dans la totalité du cercle humain —qui n'a lui-même son plein sens qu'intégré consciemment dans le cercle divin.

JOSEPH DE FINANCE

Pontificia Università Gregoriana
ROMA

⁴² *Summ. theol.*, ib.

⁴³ "Rationi autem competit in infinitum procedere: unde, qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse quantumcumque potest", ib., Ia IIae, q. XXX, a.4.

⁴⁴ Plus exactement, selon la terminologie d'Aristote, à la "chrématistique", l'"économique" étant plutôt ordonné à la satisfaction des besoins et ne considérant l'argent que comme un moyen pour celle-ci.

NOTAS Y COMENTARIOS

POSITIVISMO JURIDICO Y FUNDAMENTO DEL DERECHO POSITIVO (*)

ALGUNAS OBSERVACIONES GENERALES SOBRE LA OBRA

1. Kelsen hace afirmaciones generales, que a poco de analizadas se ve no son valederas. Tal por ejemplo aquélla, tan vulgar por otra parte, de que "la conducta externa del hombre no difiere mucho de la del animal: el pez grande come al pequeño..." (p. 32). Sin negar que muchas veces entre los hombres sucede así, afirmarlo absolutamente es gratuito si se constatan algunos pocos casos en que no se dé la regla. Enunciar dicha regla es olvidar la tremenda importancia social e histórica de lo que podemos llamar "las fuerzas morales" de la humanidad, que se manifiestan cuando hay hombres que se comportan según lo mejor de sí mismos, según su deber, y no según sus meros y bajos "intereses". A "intereses", precisamente, reduce Kelsen todas las motivaciones humanas.

2. Kelsen da por sentado, sin ni siquiera intentar probarlo, que lo único que puede normar al hombre es la voluntad del hombre. Rechaza, entonces, toda moral o derecho "heterónomos", que se funden, por ejemplo, en Dios o en "la naturaleza de las cosas". Sin explayarme en este punto señalo que si la sola voluntad del hombre (sin estar guiada por la razón y ésta por criterios exteriores que se encuentran, por ejemplo en "la naturaleza de las cosas") puede ser norma, caeríamos en plena "ley de la selva", en la imposición arbitraria de una voluntad sobre otra. Si dijéramos, por el contrario, de la "razonabilidad" de dicha voluntad, ello supondría ya, implícitamente, una referencia a algo heterónimo que "mide" al hombre como "razonable" o como más o menos "irrazonable".

3. Hay observaciones históricas en la obra, también puramente gratuitas. Así el conceptualizar a Aristóteles como un hombre "conservador" en su época, que buscaba con sus doctrinas "el fortalecimiento del orden social establecido...". Es sabido, sin embargo, que Aristóteles huyó de Atenas para no correr la suerte de Sócrates²¹.

(*) Véase la primera parte de este trabajo en SAPIENTIA, 1973, XXVIII, 293.

²¹ Cfr. GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO, *Sócrates y el Socratismo*, Fondo de Cultura Económica, México-Bs. As., 1966, p. 101.

4. Incursiona el autor en aspectos teológicos, en los que debería haber tenido mayor cuidado; al hablar, por ejemplo, de “la misión de Jesús”, afirma: “Pues lo esencial de su misión como Rey mesiánico no era dar testimonio de la verdad. El había nacido para dar testimonio de la justicia, de esta justicia que El quería realizar en el Reino de Dios. Y por esta justicia murió en la cruz” (ps. 9/10). Sin contar con que Cristo se proclamó Dios, y “Camino, Verdad y Vida”, el sentido de la palabra “justicia” utilizando en los Evangelios, o por San Pablo, no es el mismo que usamos nosotros en nuestra vida diaria o los juristas en sus especulaciones, sino que refiere a santidad, o sea, a la totalidad de las virtudes, y en el plano sobrenatural.

5. Hay así en la obra el uso indiscriminado de diversos sentidos de la palabra “Justicia”, realizado sin mayores precisiones o aclaraciones: así comienza, como se acaba de decir, hablando de “la justicia de Cristo” o “del Reino” (prólogo, página 9/10); seguidamente se habla de que “la pregunta eterna de la humanidad” es “Qué es la Justicia” (p. 10); sigue diciendo que la pregunta “carece de respuesta”. Sin embargo, en el cap. I, p. 11, señala que “es característica posible pero necesaria de un orden social” y “secundariamente... virtud del hombre”; y luego la equipara a felicidad y afirma que “un orden justo” es “aquel que garantiza a todos la felicidad”. Y termina postulando una “Justicia relativa”: la justicia de la libertad, de la paz, de la democracia, de la tolerancia, acumulando conceptos o acepciones distintas sin ninguna precisión conceptual.

EL RELATIVISMO AXIOLOGICO Y SUS CONSECUENCIAS EN LA COMUNIDAD POLITICA

1. Concepto “clasista” de la Justicia

Kelsen postula un concepto clasista de la Justicia y de la democracia. Uso aquí “clase” dando ese carácter a una categoría profesional, lo que se justifica en cuanto quiero aludir a una noción “particularista” o “parcial” o “parcialista” dentro del “todo” de la comunidad política. En efecto, afirma “Como la ciencia es mi profesión... *para mí* la Justicia... la Justicia de la democracia...” (p. 86).

(Aparte de todas las consideraciones generales formuladas antes aplicables a este tema, cabrían estas consideraciones críticas).

a) *Explícitamente admite el autor que su noción de justicia y de democracia no es válida para todos.* (Confr. p. 37: “la democracia, como forma de gobierno, puede justificarse relativa pero no absolutamente”).

b) Más aun, si “la justicia de la tolerancia” se funda en la necesidad de que pueda “florecer la ciencia...” (id.), ¿qué nos debería decir sobre la justicia, la democracia y la tolerancia, por ejemplo, un militar, cuya virtud específicamente profesional no parece debiera ser precisamente la tolerancia?

c) Si correlacionamos los diversos pasajes de la obra, y recordamos que según Kelsen la democracia debe ser gobierno de la mayoría, aun contra la minoría de los súbditos (p. 17); si pensamos en el número de personas que dentro de una comunidad política integran la “clase” de los científicos y, por ejemplo, el número mucho mayor de los obreros industriales, o de los cam-

pesinos; concluimos en estricta lógica, que es más “democrático” que éstos, que son sobrada mayoría en cualquier sociedad, determinen qué sea la justicia, cuál sea la forma de gobierno, etc., con preferencia a los “científicos”.

d) Es legítimo admitir que la comunidad política debe estructurarse, fundamentalmente, sobre la Justicia. Pero admitir tantos conceptos de justicia como profesiones o clases hubiera a su vez fundados en meras razones afectivas, y negar consecuentemente una concordancia básica, implica negar la posibilidad de toda convivencia que no se base en la pura fuerza, guiada por el capricho de unos sobre el capricho, o sea sobre las preferencias puramente emocionales o afectivas, de los demás. *Es negar la misma posibilidad de la convivencia humana.*

2. *La tolerancia no puede ser principio supremo de ninguna comunidad política*

Sin negar que la tolerancia en determinados momentos tenga razón de “virtud”, y sin negar por otra parte, que indudablemente la exaltación indiscriminada de la tolerancia pasa hoy, verbalmente, por un buen momento, ella no puede fundar, ser principio —principio significa “aquello de lo cual algo procede o proviene”— de la convivencia política.

“Tolerar” evoca, inevitablemente, “aguantar”; no se tolera aquello que se comparte plenamente. De modo que, sentar por principio la tolerancia, implica un punto de vista desde el cual, al menos como mal menor, algo se “aguanta”, se soporta, nada más.

Sentar el principio de la tolerancia es dar por presupuesta una sociedad en permanente lucha de los elementos que la componen. Es negar en una comunidad política un “fin común”, el “bien común”, o sea el bien de todos los que componen tal comunidad.

Aun cuando se siente como principio supremo el de la tolerancia, ni teórica ni prácticamente es concebible la democracia como “tolerancia total”. *Expresamente lo dice Kelsen*, y aún si lo dijera así, del análisis del término “tolerancia” surgiría: “es claro que de una concepción relativista no puede deducirse derecho alguno a una tolerancia absoluta, sino únicamente a una *tolerancia dentro de un orden positivo* que garantiza la paz a los a él sometidos...” (p. 82/3).

No es concebible teóricamente, porque la vida en sociedad no es un mero coexistir, sino que implica múltiples relaciones entre los individuos. Todos quienes componemos, por ejemplo, el Estado Argentino, estamos en múltiples relaciones entre nosotros. La posibilidad de la convivencia humana en el Estado Argentino está fundada en ciertas pautas mínimas, a las cuales la gran mayoría presta cierto asentimiento. Por ejemplo de esas pautas (mínimas, entiéndase bien), que aceptadas permiten la convivencia a un mínimo nivel, citaré el valor aceptado de la perfección que implica la convivencia, la aceptación de la necesidad y valor de que exista una autoridad social, a la cual le competen ciertas funciones que todos le concedemos, etc. Si no hubiera ese asentimiento, que en parte se logra a veces mediante ciertas coacciones, no habría comunidad humana ni siquiera en un mínimo nivel; podría sí haber una especie de hormiguero, asentado sobre una tiranía violenta. Ante esas pautas mínimas no caben mayor tolerancias.

Otro ejemplo que creo permite ver la necesidad inevitable de una cosmovisión, o un sistema de valores que informe la vida de la comunidad política, es comparar dos "cosmovisiones"; por ej.: lo que podemos llamar "la cosmovisión marxista" con "la cosmovisión católica". ¿Qué tolerancia puede merecer un misionero católico (realmente tal se entiende) que predica en país marxista lo que llamaríamos el principio fundamental del no-marxismo: la realidad de Dios, nuestros deberes hacia El, etc., lo que para el marxismo es la máxima alienación u opio?²² La persecución del misionero católico por un sistema marxista es, a partir de los principios marxistas, perfectamente coherente. La democracia postulada no puede funcionar, porque en ciertos puntos fundamentales debe haber intolerancia.

¿Qué tolerancia puede establecerse, en una sociedad, por ejemplo, que acepte que la familia monogámica, con autoridad paterna, es célula fundamental de la sociedad, anterior al Estado, que debe ser defendida como tal célula, como unidad, y debe ser respetada por el Estado (punto de vista, por ejemplo, del Catolicismo en general), con la prédica, aún cuando no sea violenta, de que la familia así caracterizada es simple resabio de un sistema económico capitalista, que debe desaparecer con él? Es imposible —se me admitirá— la coexistencia de los dos conceptos de la familia, pues mutuamente se repelen. La coherencia de las posturas exige la incompatibilidad práctica.

Tampoco se ha dado un régimen de tolerancia absoluta en la historia. Incluso los actuales políticos o gobiernos que podemos llamar y se autodenominan "democráticos", son extremadamente intransigentes con todo sistema valorativo que diametralmente se les oponga.

3. El problema del "límite" de la democracia: la no-violencia

Con muchos años de anticipación, Kelsen trata (p. 84/5) un tema que hoy es de particular interés y divulgación general, y en torno al cual se suscitan no pocos equívocos: el "tema de la violencia". Kelsen como todo demócrata-liberal, se plantea el problema tan repetido de si "puede permanecer tolerante la democracia cuando tiene que defenderse de ataques antidemocráticos". Y responde: "Sí; en la medida en que ella no reprime la exteriorización pacífica de las concepciones antidemocráticas"; "eso distingue" a la Democracia de la "Autocracia". Es lógico que se vea "difícil trazar una línea divisoria entre la divulgación de ciertas ideas y de preparación de un golpe revolucionario" (ps. 84/5).

Un primer problema que se me ocurre este punto plantea es el siguiente: precisamente el de *delimitar qué sea o no "exteriorización pacífica"*. Es claro que no es tal la aplicación de la fuerza física de las armas, por ejemplo, en acto o en amenaza coactiva. Pero, ¿es "tolerancia" a toda "exteriorización pacífica" aplicar todos los recursos económicos de un Estado a implantar las convicciones "democráticas" e impedir la exteriorización de las ideas "antidemocráticas" o viceversa? Digamos con Aristóteles, entonces, que "... Ni aun los mismos que sostienen esta doctrina"... "piensan de esa manera..." (ver III, 3, g).

²² "...El Comunismo es por su misma naturaleza totalmente antirreligioso y considera a la religión como al «opio del pueblo», ya que los principios religiosos, que hablan de la vida ultraterrena, desvían al proletariado del esfuerzo por realizar aquel paraíso comunista que debe alcanzarse en la tierra"; Encíclica del Papa Pío XI sobre el Comunismo - "Divini Redemptoris", en "Doctrina Pontificia-Documentos políticos", B. A. C., Madrid, 1958, p. 683.

Cabría alegar también con la dificultad de precisar la noción de “incitación a la violencia” y sus límites. Sin entrar a considerar que “lo pacífico” alude a “paz”, y que “la paz es fruto (solamente, y previamente) de la Justicia”. O sea, en definitiva, que el pacifismo absoluto no es principio supremo moral para nadie, ni teóricamente ni en la práctica, y que, por lo tanto, no puede ser el “hito demarcatorio” para la “tolerancia” en la vida política. La paz, por el contrario, se mide según la Justicia.

Concluamos: La posibilidad teórica de una vida política de acuerdo al orden natural de las cosas está en fundar la misma, precisamente, sobre la Justicia objetiva. La Justicia se mide por la ley (natural y positiva) y la ley por el bien común. La determinación concreta de las exigencias del bien común se realiza siempre, explícita o implícitamente, de acuerdo a una determinada “cosmovisión”. En definitiva es imposible un sistema político axiológicamente neutro y absolutamente tolerante.

4. Un sentido válido y no relativista de “Democracia”

He criticado las nociones que da Kelsen sobre la Democracia, y he pretendido hacer ver las consecuencias desastrosas que un relativismo axiológico implicaría para una comunidad política de seguirse sus dictados, lo que de hecho lo hace impracticable. Lo hecho para con el concepto liberal de la Democracia, podría hacerse respecto de otras concepciones sobre la misma.

Sin entrar a discutir la cuestión del nombre “Democracia” y sin entrar tampoco en el análisis de la tesis ciceroniana de que las formas puras de gobierno no se dan en la realidad, quiero hacer una remisión, por razones de economía de espacio, a un sentido válido de Democracia, concebida *no como forma de gobierno sino como forma de estado* (En realidad, entiendo que hay general asentimiento, al menos implícito, en que por sobre el problema de “quién gobierna” o “cómo se elige a quien gobierna”, tiene mayor importancia el “cómo gobierna”). Me refiero a la noción que daba el Papa Pío XII sobre el punto, en su ya famoso discurso del 24. XII. 1944.²³

La Democracia entendida como lo hace el citado Pontífice, y que se opone no a la Monarquía sino al “Absolutismo de Estado”, presupone un orden superior normativo firmemente aceptado, fundado en un Realismo y Objetivismo valoral.

5. Conclusión de este capítulo

Aunque el Escepticismo (o relativismo) moral, por las razones expuestas en el capítulo anterior, no tiene fundamento para postular una forma de gobierno (o de estado) con preferencia a otra, no es extraño que recalce en la defensa de la Democracia, entendida como la sociedad regida por el principio supremo de la tolerancia. Tiene cierta lógica esta postulación, como guiada por este razonamiento: “Como no estamos seguros de nada permitamos que se expresen todos”.

²³ Papa Pío XII, “Benignitas et humanitas”, discurso del 24-XII-1944, en op. cit., n. 23, p. 872.

Pero se diría que “la realidad no es relativa”, ni escéptica, e impone sus leyes. De ahí que sea necesario a los demócratas relativistas aceptar e imponer un sistema valorativo; de ahí que se presente el problema de trazar los límites “en defensa de la democracia”, de ahí que se pregunte por el fundamento de la implícitamente reconocida dignidad de la persona humana. El Relativismo, y la Democracia Liberal, no pueden evitar tener una concepción que es absoluta detrás de los postulados relativistas, que es parcial detrás de las proclamas de imparcialidad, pero que resulta, además de incoherente, infundada, e inapta para explicar y justificar la existencia de una comunidad política.

En cambio, me parece coherente y fundamentada la exposición sobre la Democracia a que me remito en el número anterior, fundada en la dignidad de la persona humana, dignidad garantizada, y fundada a su vez, en un *orden superior*, orden que exige la vida comunitaria, basada en la primacía del bien común, en la cual no caben en lo substancial “relativismos” ni “tolerancias”.

LA ESENCIA DE LO JUSTO

1. Es distinto afirmar que una definición es errónea, o que no hay definición adecuada sobre un objeto determinado, que negar la realidad misma de lo que se quiere definir. Esto último es lo que hace Kelsen respecto de la Justicia; porque pese a analizar y rechazar diversas definiciones su conclusión apunta a que lo justo siempre es relativo a cada uno, que lo admite en base a preferencias puramente emocionales, en base a intereses, por lo que *no hay una Justicia Objetiva*, independientemente de cada sujeto.

2. De todos modos, como acota Messner, *Kelsen*, contradiciéndose, *llega a formular un principio absoluto de justicia*: “el orden jurídico tiene que garantizar la paz entre los que están sometidos al Derecho”. “Kelsen..., en el fondo, sabe con San Agustín muy bien que el impulso a la paz y el orden de la vida social es un instinto originario de la naturaleza humana y que por ello la esencia de la justicia debe ser entendida a partir de la naturaleza humana...”. “Difícilmente podría discutir Kelsen que juicios de valor como “el asesinato arbitrario es injusto” o “la dictadura totalitaria que excluye la tolerancia es injusta” representan juicios de valor y de verdad dotados de validez general y absoluta. Si la ciencia no pudiera conocer nada sobre ello, significaría su declaración de bancarrota”.²⁴

3. Kelsen argumenta en contra de la noción “absoluta” de justicia alegando ilegítimamente con las discrepancias sobre su definición y sus contenidos; pero además agrega discrepancias por un modo también ilegítimo, como es el de añadir definiciones *que no refieren a la Justicia* sino a otros aspectos de la moralidad o del Derecho: “haz el bien y evita el mal”, “igualdad ante la ley”, etc...

4. Aceptamos sí como definición de Justicia la regla “dar a cada uno lo suyo”, definición que tiene una gloriosa tradición y contra la cual Kelsen alega que es “absolutamente vacía”, lo que “explica por qué... son y serán tam-

²⁴ MESSNER, *op. cit.*, n. 1, p. 493.

bién en el futuro aceptadas como solución satisfactoria al problema de la justicia" (p. 63).

Comparemos esa definición con otras proposiciones, que coloco un tanto arbitrariamente, por ejemplo: "dar a cada cual lo ajeno", "circular por la derecha", "matar al enemigo". Las diversas proposiciones puestas aluden a realidades diferentes, y se distinguen de la definición de justicia. Lo mismo si pensamos en "vencer el temor" (en lo que consiste, sintéticamente, la virtud de la fortaleza), "dominar el placer" (templanza). No es lo mismo, realmente, que "dar a cada uno lo suyo".

Y bien: *si podemos distinguir distintas acciones o distintos tipos de acciones, será porque en algo se diferencian*, y si en algo se diferencian real y nominalmente, dichas definiciones *no son "vacías"*. Volvemos a decir con Aristóteles "todas las cosas serían en este caso una sola cosa, como antes dijimos, y entre un hombre, un dios y una nave, habría identidad... Si lo mismo sucede con todo objeto, un ser no difiere de otro ser. *Porque si difiriesen, esta diferencia sería una verdad y un carácter propio*".²⁵

5. Tan no es una noción vacía, y tan no es cierto el desacuerdo general a que alude Kelsen en torno a la noción de Justicia, que en la obra que comento se señalan algunas *coincidencias sugestivas entre Kelsen y la doctrina tomista sobre la Justicia*. Así como dicha doctrina da como esencia de lo justo una cierta *igualdad*, así también lo expresa Kelsen en página 15. Así como en dicha doctrina se alude a la *alteridad* como nota de lo justo, así también Kelsen alude al carácter "social" de la Justicia (en p. 11), y de la misma forma tanto Kelsen (p. 11) como Santo Tomás conciben a la Justicia como *virtud*.²⁶

6. La noción de Justicia es una *noción general*, que engloba dentro de sí a multitud de actos humanos concretos, que a pesar de sus diferencias (cada acto tiene sujetos y circunstancias diferentes) coinciden en realizar la esencia de lo justo.

Es preciso distinguir "general" de "formal". Señala al respecto Messner: "Muchas falsas interpretaciones que aparecen en las controversias sobre el Derecho Natural se producen por la falta de precisión en el uso de los conceptos "general" y "formal". Muchas veces se usan como sinónimos, pero "*general*" *tiene tres significados distintos*. Que los principios elementales del Derecho Natural posean una esencia general, quiere decir en primer lugar que *se refieren no sólo a algunos casos concretos, sino a una clase de modos de conducta objetivamente determinada* y que, por tanto comprenden todos los casos concretos de esta clase, permitiendo el conocimiento de la naturaleza de las cosas en el caso concreto, clasificar a éste dentro de una categoría general y subsumirlo bajo una regla general (*Primer significado*). Toda nuestra vida diaria descansa en reglas que poseen esta esencia lógica...". "*Un segundo significado del término*" es... "*generalmente válido*". "*El tercer significado de la palabra "general"* es el de "*humano general*", perteneciente a la conciencia moral "general" y por ello conocido por todo hombre y en toda la humanidad (Al primer sentido le llama Messner "ontológico", al segundo "lógico" y al tercero podemos llamarle "gnoseológico"). "*Principios formales* son, a diferencia

²⁵ ARISTÓTELES, op. cit., n. 17, p. 79.

²⁶ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 2-2, q. 58, a. 2 ("alteridad"), a. 3 ("virtud"), q. 57, a. 1 ("igualdad").

de los tres significados de los principios generales, los que expresan *algo general sin determinación objetiva*, como por ejemplo el principio moral de Kant. Son "principios vacíos".²⁷

Utilizando estas nociones respondemos al autor comentado que la definición de Justicia es "general" pero no "formal".

7. Negamos que la definición de Justicia sea "vacía", pero concedemos que la definición "no lo dice todo", o sea que la definición de Justicia no basta para saber en concreto si tal o cual acto es justo o injusto.

EL FUNDAMENTO DEL DERECHO

1. Kelsen ataca en el cap. VIII de su obra "a la escuela del derecho natural que dominó durante los siglos XVII y XVIII", diciendo: "De un hecho, es decir, de lo que es o sucede realmente, no puede deducirse lo que debe ser o suceder"; que la Naturaleza "no tiene voluntad alguna y, por lo tanto, no puede prescribir ninguna conducta humana determinada" (p. 73), pues ella se concibe como "sistema de hechos vinculados entre sí por el principio de causalidad".

2. Digamos, en primer lugar, con Legaz y Lacambra que "es ya casi un tópico decir que los ataques que la ciencia jurídica moderna ha dirigido contra el Derecho natural dejan intacto el Derecho natural de cuño católico-escolástico".²⁸ Dicha escuela tiene sus orígenes en Aristóteles, en Cicerón, y su desarrollo principalmente en Santo Tomás de Aquino. Y bien, lo que el profesor Legaz sostiene, referido en especial a la Escuela Histórica del Derecho, que tuvo como "enemigo inmediato" la escuela racionalista del Derecho Natural, vale análogamente para Kelsen, quien en su obra ataca especialmente dicha Escuela: dice éste, en efecto, que "la teoría del Derecho natural afirma que existe una regulación completamente justa de las relaciones humanas que surge de la naturaleza en general o de la naturaleza del hombre en tanto ser dotado de razón" (pp. 71/2), lo que es típico de dicha escuela y no de la Escuela tradicional del Derecho Natural.

Según Rommen²⁹ hay tres diferencias fundamentales entre el Derecho Natural Racionalista y el Derecho Natural de los escolásticos. 1. El Derecho Natural Racionalista "tiene un carácter individualista", manifestado "por el predominio de la teoría del estado natural, considerado como el único estado en que pudo realizarse el Derecho Natural"; 2. "Está fundado en una concepción nominalista, que se manifiesta en la separación de la ley eterna y de la ley natural... y de la moralidad y el derecho"; 3. "El nominalismo del nuevo De-

²⁷ MESSNER, op. cit., n. 1, p. 366.

²⁸ LEGAZ Y LACAMBRA, op. cit. en n. 14, p. 309. Una interesante corroboración de que Kelsen no tiene explícitamente en cuenta al criticar al "Derecho Natural" sino al D. Nat. "Racionalista" lo dan sus notas bibliográficas en *Teoría Pura...*, el cap. VIII, p. 103, al criticar al D. Nat., sólo cita a Grotius, Hobbes y Pufendorf, y en p. 107 cita una vez a Hobbes y dos a Pufendorf, mientras en p. 108 a Pufendorf y Kant, en 109 a Winkler, Locke, Filmer, Locke de nuevo y Hobbes; en p. 110 de nuevo Grotius, p. 111 Cumberland, y Locke. Ni una sola vez cita en toda la citada obra a los autores del Derecho Natural Tradicional (confrontar el índice de nombres y temas en ed. cit., p. 237 y ss.).

²⁹ ROMMEN, op. cit., n. 1, p. 83.

recho Natural tuvo como consecuencia lógica la teoría de la autonomía de la razón humana"; "aliada con el racionalismo de la nueva escuela, desencadenó un verdadero fanatismo del raciocinio y el empleo del método deductivo en la elaboración de sistemas destinados a regular hasta en sus menores detalles todas las instituciones jurídicas...".

3. Sin embargo, debemos considerar, desde el punto de vista de la doctrina tradicional del Derecho Natural, las objeciones de Kelsen, pues en primer lugar éste en su generalización evidentemente ataca también a esta escuela (al decir por ejemplo: "del ser no puede surgir un deber ser"); en segundo lugar porque su Relativismo está en las antípodas de dicha escuela; y en tercer lugar porque la defensa ante los ataques kelsenianos, como de todos los ataques positivistas en general, tiene una función "crítica" altamente positiva, ante la tendencia a hacer decir a la naturaleza o al Derecho Natural, más de lo que dicen. Esta tendencia es propia no sólo de la Escuela Racionalista del Derecho Natural sino de autores de la Escuela Católico-Escolástica del mismo. Tendencia que a veces parece concebir al Derecho Natural como un orden complejo y cerrado, que está como superpuesto al Derecho Positivo. Se olvida así la admisión de la *necesidad del Derecho Positivo*, postulada por ejemplo por Santo Tomás Aquino.³⁰

4. Antes de pretender indicar una somera fundamentación del Derecho, es preciso indicar que hay múltiples sentidos de la palabra "naturaleza", en cuyo claro deslinde y comprensión estará ganada a su vez la comprensión de lo que se entiende por Derecho Natural. El Dr. Bargallo Cirio³¹ señala, a propósito, seis sentidos de la palabra "naturaleza". a) "Natural en contraposición a Sobrenatural". b) Natural en contraposición a "racional", "o sea en cuanto ser distinto y ajeno al principio espiritual de conocimiento y amor. En ese sentido se utiliza el vocablo cuando se contraponen ciencias naturales a ciencias del espíritu".³² c) "Natural en cuanto opuesto a artificial". d) "Natural en cuanto opuesto a desarrollado a evolucionado". Es "reducción de lo natural a un estado primitivo y originario, sin modificaciones ni variantes. Así, según naturaleza, el hombre nace desnudo...". e) "Naturaleza en cuanto opuesta a libertad. Natural designa entonces lo rígido, lo determinado, lo que responde a principios inmutables y cumple leyes que se le imponen. Frente al orbe de seres naturales el hombre aparece como el único susceptible de vivir creadoramente una libertad".³³

Ninguno de estos sentidos de la palabra naturaleza es el usado por la Escuela Tomista del Derecho Natural. El sentido "e" es el que, a mi criterio, tiene presente Kelsen. Me fundo en este texto: "La Naturaleza, en tanto sistema de hechos vinculados entre sí por el principio de causalidad, no tiene voluntad alguna y, por lo tanto, no puede prescribir ninguna conducta humana determinada" (p. 73).

Finalmente hay otro sentido o acepción de "naturaleza" (entre otros muchos), al que aludiré en el punto siguiente.

³⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1-2, q. 95, a. 1.

³¹ BARGALLO CIRIO, JUAN MIGUEL, *Rousseau. El estado de naturaleza y el romanticismo político*, Valerio Abeledo, Bs. As., 1952, p. 69 y ss.

³² BARGALLO CIRIO, op. cit., n. 33, p. 70.

³³ BARGALLO CIRIO, op. cit., n. 33, p. 71.

5. Entendemos, inicialmente por naturaleza, en un sentido estático, al conjunto de determinaciones específicas que corresponden a un ente. Las determinaciones "animal", y "racional" son determinaciones específicas del hombre, que integran la noción de "naturaleza humana". Y bien, podamos o no definir exactamente otras naturalezas que no sean las del hombre, vemos que hay notables diferencias, por ejemplo, entre un hombre y un animal, que nos permiten, precisamente, hablar de "hombres" y hablar de "animales". Tenemos, en efecto, conciencia de que si distinguimos entre hombres y animales los hacemos no guiados por un capricho interno de nuestra mente sino fundados en la realidad exterior a nosotros. Y también es dable comprobar que el hombre, por más posibilidades que tenga de tomar uno y otro camino, por más "libertad" que tenga, así como "no puede añadir un codo a su estatura", tampoco puede convertirse, indudablemente, en un puro animal. Esto nos muestra que en el hombre hay ciertas determinaciones que nos permiten, en síntesis, decir que tal "cosa" es un hombre y que *no es* tal otra cosa, por ejemplo un mono. Entonces es legítimo hablar de una "naturaleza humana". A nivel "fáctico", para usar una expresión similar a la de Kelsen, tan es *naturaleza* la del hombre como hombre como la del mono en cuanto tal, o la de tal planta, o la de tal piedra.

6. Ahora bien, el hombre *estáticamente considerado*, es *imperfecto*, no se basta a sí mismo, necesita de los demás, necesita incluso de bienes físicos para alimentarse y respirar, etc. Va saliendo de esa imperfección merced a su *actividad*. El hombre está necesitado de esa actividad, de actuar, y de actuar como hombre, es decir, decidiendo, principal y generalmente, con su razón, para alcanzar su perfección. Aquí se inserta un sentido "dinámico" de "naturaleza", que toma el primer sentido ("estático" o "esencial") como "fuente" de esas actividades; como haz de actividades o de orientaciones a ciertos "fines", porque la actividad del hombre se hace siempre por algo, se hace por determinados fines.

Pero no basta actuar, no basta moverse, no basta cualquier fin; poniendo ejemplos más concretos, no basta que el maestro enseñe, no basta que el constructor construya, que el médico "medique"... Porque puede el maestro enseñar *mal*, el constructor construir *mal*, el médico medicar *mal*. No basta, por ejemplo, que el Juez dicte sentencia; por experiencia sabemos que para ser un buen juez se deben dar sentencias *justas*, y no cualquier sentencia. Puede un constructor, un médico, un juez, al no respetar las reglas de su función, errar, equivocarse. Entendemos, por lo tanto, como fundadas en la naturaleza (en sentido dinámico de naturaleza) no cualquier actividad sino aquella enraizada en el sentido de la *perfección de la naturaleza*. No es "natural", en ese sentido, por ejemplo, la homosexualidad, pues lo perfecto en el orden sexual es la complementación de los sexos. "Lo natural", entonces, no significa lo que siempre, inexorablemente se ha de cumplir, ni lo que todos absolutamente reconocen, sino que es lo que se inserta en la línea de la perfección de la naturaleza.³⁴ Definámoslo con Graneris como "la raíz de las tendencias que llevan a cada ser al propio fin" (O sea: no cualquier fin; sino al *propio fin*). Y en base a esa

³⁴ Sigo en esta exposición el desarrollo de las clases de Filosofía del Derecho dadas por el Dr. GUIDO SOAJE RAMOS en la Facultad de Derecho de la Pont. Univ. Cat. Argentina, Rosario.

noción de naturaleza definimos con él al Derecho Natural: "Una forma de Derecho que surge de aquellas íntimas tendencias que impulsan al hombre hacia el propio fin".³⁵

7. Y bien, en este sentido usada, afirmamos que la naturaleza encierra cierta normatividad para el hombre, que el hombre capta con su razón aplicada sobre ella, no solamente sobre la naturaleza propia, sino sobre toda la realidad en general en la que la del hombre se inserta; por ello hablamos de "naturaleza de las cosas".

a) Dijimos que el hombre no puede obrar de cualquier manera. Ubiquémonos por ejemplo en la perspectiva del *legislador*. ¿Puede el legislador legislar en cualquier sentido?, ¿puede caprichosamente legislar, por ejemplo, estableciendo la poligamia en la sociedad? ¿Puede, por ejemplo, prescindir absolutamente de la paternidad natural al legislar la adoptiva? La disyuntiva es clara y grave: o se consagra el puro capricho del legislador, lo que equivale a la pura fuerza, al puro arbitrio, o hay ciertas normas a las cuales se debe ajustar, previas a toda determinación humana. O el Derecho se reduce al simple "poder" o se concibe en términos de "deber".³⁶

Ante la "disyuntiva del legislador", al hombre de derecho que se proclama "positivista jurídico" le quedan soluciones inaceptables por todos, como a) proclamar la bondad absoluta de toda ley positiva, o b) enmudecer simplemente ante cualquier legislación, reducido a la actitud de Cratilo que citaba Aristóteles.

b) Podemos también colocarnos en la disyuntiva en que se coloca el *intérprete del Derecho Positivo*, donde tal vez se vea más clara la solución correcta. El Juez, por ejemplo, para hablar de un tipo de intérprete, tiene, en el mismo Derecho Positivo, ciertas reglas para su tarea. Por ejemplo la del art. 1198 del Código Civil Argentino: "Los contratos deben celebrarse, interpretarse y ejecutarse de buena fe y de acuerdo con lo que verosíblemente las partes entendieron o pudieron entender, obrando con cuidado y previsión". Y bien: ¿cómo interpreta, a su vez, el Juez, qué sea "buena fe", "cuidado", "previsión", etc., sin acudir a normas "no-positivas"? O ¿de dónde surgen los "principios generales del derecho", "el espíritu de la ley", los principios de la analogía (art. 16, C. C.) si no de fuera y de encima de la ley positiva?

c) A través de los ejemplos puestos, nos hemos encontrado con "el hecho", valga la expresión, de *normas que ningún hombre impuso y que los hombres reconocen*. Ni el legislador positivista, ni el intérprete positivista, puede dejar de encontrarse, en la vida jurídica, con dichas normas. Tampoco el abogado; tampoco cualquier persona en su vida diaria. *El Derecho Natural se nos impone, e incluso se impone a Kelsen*, cuando en la obra comentada postula la metamorfosis del concepto "individual-subjetivo" de felicidad por uno "colectivo-objetivo" de la misma: "Esto quiere decir —dice— que por felicidad sólo puede entenderse la satisfacción de ciertas necesidades que son reconocidas como tales por la autoridad social o el legislador y que son dignas de ser satisfe-

³⁵ GRANERIS, op. cit., n. 1, p. 115.

³⁶ CASARES TOMÁS D., *La Justicia y el Derecho*, 2a. ed., Cursos de Cultura Católica, Bs. As., 1945, p. 167 y ss.

chas. Tales, por ejemplo, la necesidad de alimentos, de vestido, habitación, y otras del mismo estilo" (p. 16). Admitir que hay necesidades humanas que son dignas de ser satisfechas, de por sí, y que, por lo tanto, se imponen ante el mismo legislador humano, que sólo las "reconoce", es una patente y explícita contradicción desde el punto de vista del Positivismo Jurídico y de la "Teoría Pura del Derecho".

8. Esta contradicción apuntada nos hace ver que de la sola libertad humana no pende, ni "puede estar pendiente un orden".³⁷ Es preciso aceptar, reconocer, como fundante de la convivencia social y política y del Derecho, un fundamento no autónomo. Para alcanzarlo basta una reflexión desprejuiciada e integral fundada en nuestra experiencia sobre la realidad. En dicha realidad experimentamos la existencia de un orden que en algunos aspectos podemos violar pero que se nos manifiesta, aun así, como existente, incluso al presentarse como "violable" o "violado".

La reflexión rigurosa fundada en la experiencia posibilita la admisión científica de dicho orden. Incluso fuera del análisis de las cuestiones previas referentes a los fundamentos de Filosofía General, es posible, a nivel de la Filosofía Jurídica, el "diálogo" y la refutación del pensamiento de Kelsen y del Positivismo en general, en la medida en que profieren una serie de palabras que necesariamente tienen un sentido, sobre las cuales podemos reflexionar y criticar.

Pero no es en la sede a que han apuntado estas indicaciones sobre la fundamentación del Derecho Positivo en donde radica finalmente dicho orden al que llamamos genéricamente "Derecho Natural". Porque también científicamente, a la luz de la sola razón natural, es dable ver en él lo que el Dr. Casares en bella y verdadera frase llama "la sombra de Dios".³⁸ Es dable ver, entonces, al Derecho Natural, como enraizado en el Principio Supremo, en Dios, por quien, como dice el Libro de los Proverbios, "reinan los reyes y los jueces administran Justicia".³⁹

HÉCTOR H. HERNÁNDEZ

³⁷ CASARES, TOMÁS D., "Sobre la presencia del Derecho Natural en la creación, la interpretación y la aplicación de la ley", *El Derecho*, t. 9, p. 959.

³⁸ CASARES, *op. cit.*, n. 37, p. 959.

³⁹ PROVERBIOS, 8, 15.

BIBLIOGRAFIA

JOHN PATRICK REID, O. P., *Anatomía del ateísmo*, traducción de Néstor Ortiz Oderigo, Colección Esquemas, Editorial Columba, Buenos Aires, 1969, 65 pp.

Cuando se creó el Secretariado para no creyentes, por iniciativa del Papa Paulo VI, el Cardenal Koenig precisó que la función del nuevo organismo eclesiástico a su cargo no es atacar el ateísmo, sino llevar a cabo una investigación científica sobre él, e informar a los católicos sobre los problemas que tal postura suscita. Con este espíritu el autor intenta un estudio que "se limita a un resumen sobre las posturas intelectuales del pensamiento ateo, no teísta y agnóstico, y, por lo tanto, es preliminar a una significativa consideración del problema del ateísmo" (p. 7-8). Resulta un poco difícil determinar desde qué perspectiva se ha querido analizar el fenómeno del ateísmo moderno: a veces parece basarse en una experiencia personal y aún pastoral del autor, otras en datos sociológicos, y a veces, sobre todo, al clasificar, se percibe una influencia bastante marcada de esquemas ya hechos (por ejemplo la subclasificación de las distintas especies de panteísmo parcial sigue el orden sistemático de la Suma Teológica y no responde a concepciones actuales).

Según el autor, el ateísmo puede ser considerado como forma de vida, o como posición intelectual. La subclasificación del primero en "práctico", "seu-do" y "absoluto" nos parece un poco estereotipada, porque cualquier ateísmo vital es práctico, pero los grados de absolutez son muy variables. Asimismo las subclasificaciones del ateísmo como posición intelectual se han basado en aspectos psicológicos del sujeto más que en la fuerza o tipo de las razones que se alegan en contra de la existencia de Dios, o de un conocimiento adecuado de El. En la segunda parte se analizan las posiciones que el autor llama "contrapartes del ateísmo", en las cuales, si bien no hay negación explícita de Dios, el concepto es deformado o deficiente. Comprende el paganismo, el panteísmo, el deísmo y el agnosticismo. Tal vez desde un punto de vista pastoral o con fines didácticos pueda ser útil distinguir a todos los no cristianos en dos grandes categorías: los ateos y los que sin serlo tienen un falso concepto de Dios. Pero teóricamente eso es muy discutible, y no creemos legítimo colocar en plano de igualdad —ni aún como contrapartes del ateísmo— a posiciones tan disímiles como el paganismo de los primitivos y el agnosticismo de Kant.

La conclusión es que el ateísmo es análogo. Suponemos que sus analogados serán el ateísmo propiamente dicho y la contrapartida, con sus respectivas subespecies. Pero resulta que tampoco estos analogados han podido ser claramente delimitados por el autor, al menos en una medida necesaria para que tengan significación teórica, pues en definitiva "deberá recordarse que los elementos que acabamos de considerar raramente se realizarán, en forma simple y pura, en cualquier individuo, institución o cultura; más bien se hallarán mezclados en varias proporciones, de acuerdo con los caprichos de las circunstancias particulares" (p. 61). Podemos preguntarnos entonces ¿qué valor tie-

nen, a nivel de individuo, las casillas preparadas por el autor, ya que aún basadas sobre elementos experienciales, no responden a ningún caso particular? Por eso la ordenación propuesta nos parece más bien de utilidad pastoral, para quien necesite ciertas pautas sobre cómo tratar a los no creyentes en su función eclesial.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Bibliografia Filosofica Italiana, 1967-1970*, Editrice Gregoriana, Padova, 1971, 446 pp.

Con un cierto retraso y con carácter de reaparición (el último volumen data de 1966) llega a nosotros esta publicación, valioso auxiliar para la investigación. Constituyendo un aporte nada desdeñable en cuanto a la documentación, itálica particularmente, adjunta aún una nueva intención que Giacon puntualiza en el Prefacio: la actualización periódica de la *Enciclopedia Filosofica*, edición del mismo Centro, a cuyos criterios procurará entonces adecuarse. Así, la ordenación del material bibliográfico según los esquemas de Indices temático e histórico de la *Enciclopedia*.

El presente volumen está dividido en cinco secciones, subdivididas a su vez, y un apéndice. La sección primera, dedicada a enciclopedias, antologías y bibliografías; la segunda, a publicaciones periódicas; la tercera se refiere a congresos y convenios. La cuarta sección está consagrada a la filosofía históricamente considerada y, luego de una breve referencia a las filosofías orientales y culturas particulares, presenta las filosofías tradicionales (griega, romana... Kant, Il Novecento italiano, etc.) bajo un doble título: estudios generales, y autores. La sección quinta configura una presentación temática de la filosofía, y aún de lo que no es ella (Psiquiatría, Teosofía, Ocultismo, Espiritismo), y el Apéndice incluye publicaciones en lengua extranjera, pero comentadas en otras de carácter local.

Se cierra el volumen con un Índice de nombres y una enumeración de obras relacionadas con el Centro di Studi Filosofici di Gallarate, y con "*Studia Patavina*".

La redacción de la *Bibliografia Filosofica Italiana* estuvo a cargo del Dr. Livio Pagello, y colaboraron los Dres. Ilario Tolomio y Gregorio Piaia, del Instituto de Historia de la Filosofía.

AZUCENA ADELINA FRABOSCHI

CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Bibliografia Filosofica Italiana, 1971*, editrice Gregoriana, Padova, 1972, 288 pp.

Acaba de salir el tomo XX de la *Bibliografia Filosofica Italiana* correspondiente al año 1971, del Centro de Estudios Filosóficos de Gallarate, que desde hace muchos años nos brinda publicaciones filosóficas de envergadura y actualidad a la vez; Centro, que, como es sabido, dirige y anima con inteligencia y extraordinaria eficacia el P. Carlo Giacon. La *Bibliografia* contiene los datos de todas las publicaciones y artículos de revistas, editados en Italia. En el presente volumen se ha enriquecido la *Bibliografia* con trabajos contenidos en las *Actas de Academias y Congresos* de Filosofía. El material de la *Bibliografia*, comprenden dos grandes sectores: 1) el de la *Historia de la Filosofía* (págs. 29-153) y 2) el de la *Filosofía* propiamente tal (págs. 155-229). Sigue un *Apéndice* con las recensiones escritas en Italia sobre publicaciones

extranjeras (págs. 231-242). Un *índice* completo de nombres facilita grandemente la búsqueda de las piezas de los distintos autores, o de los autores sobre los cuales tratan los escritos mencionados en la *Bibliografía*.

De más está decir la labor tan ímproba como útil que los autores se han impuesto y que han realizado con tanto éxito. La obra está ordenada, la primera parte, por *Estudios Generales y Autores*; y la segunda, por Epocas y diversas Disciplinas filosóficas. Las piezas fichadas en la *Bibliografía* llegan a 4.230, las cuales están debidamente clasificadas, con los tipos de letras corrientes en este tipo de obras. Cuando las piezas clasificadas son libros están señaladas con un asterisco. Una serie de siglas contribuye al mayor entendimiento y mejor aprovechamiento de la obra. La presentación de la *Bibliografía* —similar a la de los últimos volúmenes— es sobria y a la vez esmerada.

El mejor elogio que podemos hacer de esta *Bibliografía Filosófica Italiana*, 1971, es el de que, como los volúmenes anteriores, ha logrado plenamente el fin que se han propuesto sus autores: brindar a investigadores, profesores y estudiantes un excelente y eficaz instrumento de trabajo. La obra procede de la Editorial Gregoriana de Padova, que desde 1967 ha asumido la publicación anual de estas Bibliografías, que han llegado ya al volumen XX.

OCTAVIO N. DERISI

Pensée ibérique et finitude. Essais sur le temps et la mort chez quelques écrivains espagnols et portugais contemporains, Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, Série A, Tome 17, Toulouse, 1972, 197 pp.

Se trata de una obra colectiva del equipo de investigación sobre filosofía española y portuguesa contemporánea, que trabaja asociado al C.N.R.C. Cuando se constituyó este grupo, hace más de tres años, se propuso el tema del tiempo, uno de los más caros a la filosofía occidental en nuestro siglo. El pensamiento ibérico tiene sus propios matices que aportar a tan rica temática y la compenetración en él dio como resultado la propuesta de un segundo tema estrechamente vinculado: la muerte. Fruto de la inquietud del equipo son dos obras: *Le temps et la mort dans la philosophie espagnole contemporaine* (1968) y *Le temps et la mort dans la philosophie contemporaine d'Amérique latine* (1971), que en forma de antología recogen material seleccionado y expresivo de las distintas corrientes filosóficas y poéticas de España y América latina. En el presente volumen los miembros han querido presentar sus conclusiones en forma de ensayos relativos a seis autores peninsulares.

Alain Guy, profesor de filosofía de la Universidad de Toulouse-Le Mirail ha escogido a José Gaos, de quien se ocupara en otras oportunidades. En su ensayo "La temporalité et la mort selon José Gaos" pasa revista a las principales afirmaciones del filósofo, especialmente en cuanto a las relaciones del hombre con el tiempo y la estructura de lo temporal y del tiempo en sí, la muerte como nuestra constante amenaza; las dos actitudes que señalara Gaos como posibles frente a la muerte —trascendentista e immanentista— tanto en el lugar donde se muere y la hora en que se muere están evocada con oportunas citas claves. Su conclusión es que en general los análisis de Gaos son válidos; el filósofo ha mostrado la finitud humana sin concesiones ni compromisos, ha denunciado la hipocresía y la caducidad espiritual de muchos hombres frente a nuestra fragilidad vital y nuestra limitación; Alain Guy, por su parte no oculta la simpatía que le inspira esta actitud.

Lourenço Heitor Chaves de Almeida, profesor de la Universidad de Porto dedica su trabajo a un poeta portugués: "La philosophie de la mort chez Antero de Quental". La razón de elegir un poeta del s. XIX es doble: por una parte su poesía puede ser llamada filosófica, no en cuanto expresión de un sistema, sino como manifestación de las perspectivas personales del autor. Por otra parte Antero de Quental ha vivido profundamente la angustia que describía en sus versos. El ensayo se centra en la consideración y crítica de la afirmación del poeta: "la idea de la muerte es la base de la vida normal". Después de analizar el texto expone lo que podría llamarse su elaboración filosófica, para terminar con algunas consideraciones críticas, que niegan validez metafísica —es decir, universal— a la fundamentación propuesta. Indudablemente un estricto criterio filosófico nos lleva a rechazar esta postura en lo que pretenda tener de universal, pero creo que tampoco es totalmente válido tomar una expresión poética, que por consiguiente es manifestación de una vivencia personal e intransferible, y erigirla en sistema dado que como tal no se sostiene por sí misma. Si bien detrás del ropaje del verso puede haber una concepción filosófica oculta, no hay que olvidar que el lenguaje poético tiene sus propias exigencias, que no sólo son formales; Chaves de Almeida exigió a su autor más de lo que éste alguna vez pretendiera dar.

Jean-Noël Loubès en "Le thème de la mort dans l'oeuvre romanesque de V. Blasco Ibáñez" nos presenta una faceta del escritor valenciano que seguramente muchos de los que conocemos su obra hemos pasado por alto. En efecto, por debajo de esa fuerza vital y desbordante que es lo primeramente captable en sus novelas, Blasco Ibáñez vuelve sintomáticamente a la idea de la muerte después de haber cantado un himno a la vida y a la naturaleza: sus historias acaban siempre de modo tenebroso, y no es por casualidad ni artificio literario. Loubès ha dedicado su trabajo a demostrarnos esto, incluso comparándolo con actitudes similares de escritores franceses también mal comprendidos, tales como Zola. Un buen ejemplo de lectura profunda y compenetración sagaz.

Zdeněk Kourím, de la Universidad de Praga ha escogido una temática de rico contenido: "Le thème de la mort et le théâtre de Miguel de Unamuno", demostrando su erudición en una selección de trozos significativos. Lamentablemente no ha podido extenderse en más amplias consideraciones, y muchas ideas están sólo sugeridas.

"La perception du temps et de la mort selon Luis Cernuda" por Suzanne Brau recoge los textos más importantes sobre el tema, tratando de mostrar de qué modo expresó Cernuda la vida mejicana en contraposición a su lejana tierra sevillana.

Dominique Quentin-Mauroy en "Structures et valeurs chez un disciple d'Ortega y Gasset: Antonio Rodríguez Huéscar" ha limitado su estudio al fenómeno de los hombres de Montiel, prototipos de los que se niegan a salir del pasado, rechazando el devenir, y las contradicciones internas que tal actitud encierra.

El último y bien meditado trabajo, obra de Marie Laffranque, investigadora del C.N.R.S.: "Pour une problématique du temps: de 'l'intra-histoire' a 'l'heure espagnole'" presenta una síntesis de las actitudes que históricamente asumió el hombre español en la cuestión de lo temporal, tanto en sus tradiciones populares (plasmadas en proverbios tales como "perder el tiempo", "matar el tiempo") cuanto en el pensamiento de sus filósofos y teólogos, vista desde la perspectiva unamuniana y su teoría de la intra-historia.

Cierran el volumen dos apéndices, traducciones realizadas por Suzanne Brau y Dominique Quentin-Mauroy, respectivamente: "Petite anthologie infi-

dèle" de Luis de Cernuda (del volumen *La realidad y el deseo*) y "L'homme de Montiel (homo montielensis) ou la révolte contre le temps" (de *Con Ortega y otros escritos*). No resta sino señalar la seriedad científica unida a un profundo y amable interés por el pensamiento ibero-americano con que este grupo ha encarado sus trabajos, con el buen sentido que les hace dedicarse a profundizar con provecho en pensadores no tan célebres como Unamuno y Ortega (fácil tentación por su resonancia mundial) pero también originales y representativos de la cultura peninsular que se han propuesto desentrañar. No dudamos que habremos de recibir nuevos aportes de este fructífero equipo sobre un tema que entre nosotros está bastante descuidado.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

GERARDO REMOLINA VARGAS, S. I., *Karl Jaspers en el diálogo de la fe*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, S.A., Madrid, 1972, 329 pp.

Cuando murió Karl Jaspers, en 1969, muchos estudiosos habían destacado ya las facetas más sobresalientes de su filosofía, como lo demuestra la abundante bibliografía existente sobre este pensador. Sin embargo no había una obra destinada al análisis de uno de los temas que más le preocuparon especialmente a partir de 1960; el de las relaciones entre la filosofía y la fe. El autor de este libro recoge el material existente (sólo artículos en revistas especializadas, y no muy numerosos), y tomando su propia vía interpreta los textos de Jaspers en un intento de profundizar su comprensión, y a la vez inaugurar un diálogo entre un hombre de fe y el filósofo, que no por ser ya irrealizable personalmente es menos importante desde el punto de vista del enriquecimiento del saber. Jaspers no fundó una escuela, y en eso fue fiel a su propia convicción: la filosofía es una llamada a la existencia y la libertad humana, es el camino, no es la posesión petrificada de conocimientos. Y lo lógico era estudiarlo en el contexto de su propia filosofía, y a partir de ella inaugurar el diálogo; posición menos cómoda que la de oponérsele en virtud de una fe ya poseída, pero también más fructífera. Por eso consideramos muy valioso este trabajo, no sólo en lo que tiene de erudito —que no es poco—, y de original interpretación, sino y sobre todo en el respeto y comprensión evidenciados hacia la postura que no compartimos, pero que debemos tener en cuenta.

En seis densos capítulos el autor pasa revista a todos los temas conexos al problema Religión-Filosofía, y a los textos correspondientes. En el primero imposta la temática dentro de la filosofía total y aun dentro de la experiencia personal de Jaspers. En el capítulo segundo se analizan los "caminos": la ciencia, su distinción epistémica con la filosofía y a partir de aquí se introduce la noción capital de "fe filosófica", para luego —en el capítulo siguiente— compararla, como asistemáticamente lo hace Jaspers en varios textos, con la fe religiosa. En el espinoso punto de las objeciones contra la Religión el autor se ha mantenido en el plano de la más estricta objetividad, reconociendo tanto lo acertado de ciertas críticas de Jaspers, como de sus impugnaciones a las falsas. Quedan éstas, en el filósofo analizado, reducidas a las fundamentales: la corporalidad de la Revelación y su oposición a la libertad, lo sobrenatural en su tensión con lo natural y la gracia en su tensión con el merecimiento. Esta clarificación le permite precisar los límites de la oposición entre Religión y Filosofía. Concluye que Jaspers, aún reconociendo la necesidad de lo Religioso para el acercamiento de la Trascendencia a la masa que no tiene acceso a la

filosofía, considera que la religión debe transformarse conforme a las siguientes bases: mantener las tensiones dialécticas, clarificar la verdad de la religión, abandonar las fijaciones objetivas, convertir la revelación en cifra y abandonar la pretensión de exclusividad. Pero en definitiva él mismo no opta por la religión porque ya ha optado por la filosofía. Sin embargo el diálogo puede intentarse a partir de algunas iniciales coincidencias, como se expone en el capítulo VI, o incluso acercamientos sustanciales, aunque no alcancen a coincidir; para ello toma también como punto de partida el propuesto por Jaspers: el saber filosófico fundamental puede ser el punto de encuentro. Especialmente interesante resulta el tratamiento de la Periejontología jasperiana como un acercamiento —limitado— a la analogía, en cuyo caso la “cifra” y el “conocimiento análogo” versarían sobre la misma trascendencia indicándola de manera semejante, aunque la primera es mucho menos desde el punto de vista filosófico que la segunda. Por último el autor hace una mesurada crítica a la teoría de Jaspers sobre la imposibilidad de la revelación y en el epílogo señala los elementos que servirían de estímulo para una reflexión sobre estas capitales cuestiones: su análisis de la situación espiritual contemporánea, su denuncia del Ateísmo, del cientificismo, la importancia que concede a la fe, al amor al otro, a la comunicación, la apertura a las riquezas espirituales del Oriente y su revaloración de la tradición bíblica.

Completa el volumen una bibliografía especial y un índice de nombres propios y temas muy completos. Todo ello lo hace especialmente recomendable como información y como indicador de nuevos problemas y pautas para el diálogo.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

- A. FELICE - A. DE CONINCK, *Cours de Métaphysique*, Tome I: “Point de départ et d'appui”, Leuvense Universitaire Uitgaven, Leuven - Ed. Béatrice-Nauwelaerts, París, 1971, XI y 506 pp.

“El punto de partida y de apoyo de la metafísica es, para cada uno de nosotros-mismos-con relación-al resto, simplemente por conciencia por identidad óntica; y a partir de este punto de origen es posible elaborar una metafísica y una teodicea igualmente válidas y objetivas para todo hombre” (p. 451). Palabras éstas que constituyen la conclusión general de este primer volumen, y a cuya justificación todo él está dedicado.

Los autores siguen una clara línea de desarrollo, dividiendo la obra en tres grandes capítulos: I) “Relación entre metafísica, epistemología y antropología filosófica”; II) “Estudio del conocimiento humano desde el punto de vista de la metafísica”; III) “Mi conocimiento inicial, punto de partida y apoyo de la metafísica”.

Sosteniendo que “ninguna disciplina es susceptible de ser fundada críticamente de modo radical” (p. 7), y que “la concepción que del conocimiento se haya logrado en antropología influye fácilmente la idea que uno se haga de su valor en epistemología y, por ello, el sentido o alcance que se reconozca a las diversas ciencias y en particular a la metafísica” (p. 8), se entregan los autores a la tarea de lograr una imagen unitaria del conocimiento, puesto que “toda concepción dualista compromete irremediabilmente la metafísica al apartarla de toda relación con lo real” (p. 9), con consecuencias desastrosas (p. 69).

Tratan para ello de “mostrar que la metafísica, la epistemología y la antropología pueden y deben elaborarse sin apoyarse lógicamente la una sobre la otra, sea del modo que fuere” (p. 23). Luego de un detallado análisis acerca de la posibilidad de “tematizar la verdad de un juicio” (p. 41) —con resultado negativo: el problema crítico es posterior al conocimiento mismo— se hace notar que “toda mi actividad judicativa se origina, al fin de cuentas, en mi conocimiento antejudicativo o inicial, que consiste en que, por identidad óntica, soy consciente de mi propia realidad óntica ónticamente relativa al resto (...); cognoscente (...) y conocido (...) coinciden, son idénticos, no por una identidad puramente noética, fruto de una asimilación intencional, sino por identidad óntica, pura y simplemente” (p. 45-46).

Luego, “el fundamento último de toda actividad judicativa y aún de todo control, no es otro que lo óntico conocido inicialmente por conciencia por identidad, simplemente; es imposible, inútil y, por lo tanto, insensato pretender dar al juicio y a su control un fundamento posterior” (p. 54).

Desde aquí entran a analizar el conocimiento desde su perspectiva antropológica; y la aplicación cuidadosa de lo que puede denominarse una fenomenología del hecho de conocer —pues “el punto de partida obligado de toda elaboración filosófica es, precisamente, lo real-experimental” (p. 80) — los lleva a simplificar la explicación tradicional hasta sostener, con bien armadas razones, la inoperancia de la cogitativa, así como de los juicios sintéticos a priori y aún de recurrir a la unidad substancial del hombre como fundamento para resolver las dificultades de una antropología dualista (pp. 68-79). Se arriba de este modo al Cap. II, fundamental y el más extenso, dedicado al estudio del conocimiento con relación a la metafísica. Distinguen entre conocimiento *lógico* o *judicativo*; antológico, antejudicativo o *inicial* (donde “la norma de verdad de mi conocimiento lógico (...) es para cada uno de nosotros su propia-realidad-relativa-al-resto- consciente”, p. 107); y el conocimiento *concreto postlógico*; y emprenden desde aquí el análisis de la actividad cognitiva, insistiendo en el papel fundamental del “ser consciente”: resulta “absurdo que un acto humano de conocimiento pueda, de sí, ser inconsciente y sin embargo ser un acto de conocimiento” (p. 162). La prueba detallada comienza con un cuidadoso estudio del significado y contenido del conocimiento inicial, rico pero confuso y oscuro, que consiste en “mi realidad relativa consciente” (p. 167), y es “absolutamente concreto” (p. 174), conocido como un “es” cual “ente” (p. 187); de aquí que sostengan con razón que “bien puedo decir que la noción de ser es una pseudo-idea en tanto la considero aparte, puesto que entonces es la más vacía de las nociones” (p. 188). Lo que se conoce inicialmente se lo conoce “como *ente*, como *real*, como *óntico*, como *en-sí*, como *consistente*” (p. 188).

En una palabra, e insistiendo, “desde el principio atrapo lo concreto —y tan oscuramente como sea— cual *ente*” (p. 193); la actividad lógica significará, en cuanto a su contenido, “una visión de conjunto o síntesis de mi conocimiento inicial, pasado y presente” (p. 205). Se arriba ahora concretamente a fundamentar la unidad de la actividad cognoscitiva del hombre (p. 233 ss.): previa una aclaración de términos (materia, material, cuerpo, corpóreo, trans-material, espíritu, inteligente, razón, trascendente, etc., pp. 234-248) se explicitan cinco prejuicios a desechar, llamativos y que consignamos sin comentario para no desmesurarnos: “I. Pour autant qu'elle dépasse la matière, c'est-à-dire pour autant qu'elle est intellectuelle, spirituelle, consciente, la connaissance humaine est toujours abstraite”; “II. La connaissance intellectuelle que l'homme a des choses matérielles, et toujours abstraite”; “III. Par sa connaissance intellectuelle l'homme n'atteint pas le concret, puisqu'il ne peut signifier adéqua-

tement celui-ci sans le désigner spatialement"; "IV. La connaissance humaine en tant qu'elle est intellectuelle, est évidemment réellement distincte de la connaissance humaine en tant que sensible"; "V. Un concept signifiant l'homme transcendant précisément en tant qu'il dépasse la matière?" (p. 249 ss.).

Despejado con sus explicaciones el campo, pueden los autores señalar que las sensaciones, si bien espacio-temporales, resultan en una única determinación "a la vez materiales y transmateriales" (p. 257 ss.), sin ser totalmente ni una cosa ni la otra (p. 270). Y así también lo son el conocimiento inicial (p. 271 ss.) y el conocimiento lógico (p. 274 ss.); porque al fin de cuentas "según mi misma realidad total y rigurosamente una, siempre soy a la vez material y transmaterial" (p. 291 ss.) y según mi composición "metafísica" de materia prima y forma substancial (p. 309. Digamos de paso que nos parece excesivo afirmar que "alors, je puis et dois affirmer une composition métaphysique, chaque fois que je constate que dans un même étant il y a une dualité réelle, et encore bien une dualité réelle le concernant selon sa réalité tout entière", p. 320).

Pero, ¿cómo explicar el conocimiento ahora en función de "ser en mí" un ser que siendo "en sí" no deja de serlo a pesar de "ser en mí"? Aquí es necesario reparar cuidadosamente en la crítica (p. 342 ss.) que hacen los autores a la teoría escolástica del conocimiento y su recurrencia a "especies", "formas vicarias", y demás eslabones de una cadena —vaya por nuestra cuenta la afirmación— que siendo un modo de explicación, aparece a menudo reificada y que además no da cuenta adecuadamente del "momento" en que la realidad material a conocer se "desmaterializa" como para poder ser conocida.

No decimos por ahora que las razones de los autores nos parezcan plenamente satisfactorias, pero sí que merecen ser decididamente estudiadas a fondo. Así, por ejemplo, si bien se explica el conocimiento a partir del hombre y por su modo de ser y de obrar, nos parece que la explicación total queda trunca por no hacerse una condigna referencia al modo de ser de las cosas: no existe, al caso, una explicación acerca de cómo es posible *desde las cosas* se apodere el hombre cognoscitivamente de ellas en función del modo de ser de ellas; repárese en que estamos en el caso del conocimiento desde una perspectiva metafísica y no simplemente psicológica.

Un simple comentario bibliográfico no nos permite seguir paso a paso esta obra amplia y profunda, so pena de tener que escribir otra al menos tan amplia, si no tan profunda; pero lo dicho debe bastar para alertar al lector e incitarle a hacerse cargo por sí mismo del valor y novedad que en ella hallará. El desarrollo cuidadoso y tal vez excesivo en cuanto a ejemplificaciones y repeticiones que podrían obviarse, se explica porque los autores rompen moldes en un tema ya clásico, hasta declarar la posibilidad de una metafísica objetiva intersubjetiva (p. 442 ss.), y así han querido justificarse con detalle.

Aguardamos con expectativa la continuación de tan prometedora visión de la metafísica.

J. E. BOLZÁN

ADOLFO MUÑOZ ALONSO, *Filosofía a la intemperie*, Organización Sala Editorial, S. A., Madrid, 1973, 336 pp.

La persistente y creciente presencia del Profesor Muñoz Alonso en el panorama filosófico español ha justificado la reunión de numerosos artículos en el volumen que se señala en el epígrafe. La recolección de los pequeños escritos aquí publicados —veintisiete en total— sirve para comprobar hasta qué punto

el actual rector de la Universidad de Madrid ha conseguido un puesto de preeminencia entre sus pares de la Madre Patria. Los artículos incluidos en este libro son, ciertamente, elementos heterogéneos en muchos sentidos: en extensión, en sus fechas de composición (que no se mencionan), en las circunstancias en que vieron la luz, en su interés filosófico y hasta en algunos aspectos de orden estrictamente doctrinal. No cuesta gran esfuerzo coincidir con Yela Utrilla en que el más fecundo por su contenido y por su desarrollo es el trozo que ha terminado por contagiar su tenor al mismo título del libro: "El hombre a la intemperie" (pp. 15-33), según lo confiesa Muñoz Alonso en el prólogo (p. 8). Pero allí es, quizás, el lugar en donde se pueden plantear con mayor énfasis las discusiones sobre la teoría antropológica del autor que llega a comprometer hasta el giro de su metafísica. En efecto, desde el enfoque tomista resulta sumamente arduo comprender la actitud de una filosofía que proclama abiertamente que "el único ente que es, es el hombre", y que "solamente el hombre 'es' si la libertad es 'su ser'" (p. 18). Como no sea porque no es ignorada la filiación temática y la orientación de fondo de Muñoz Alonso, estas afirmaciones, que son el *leit-motiv* de este importante artículo, nos sonarían demasiado próximas a la versión antropomórfica del *Dasein* heideggeriano, máxime si no se pierde de vista la solución que el pensar hispano aporta dentro de este contexto: "Es a la luz de la libertad... como hay que observar la estructura y cualquier posible determinación del mundo o de la naturaleza" (p. 19); "La libertad como actividad constitutiva del hombre supone la dinamicidad radical de su ser. El hombre no actúa *porque es*, sino *para ser*" (p. 20). Creemos que en este caso se incide en un bosquejo actualista del ser humano, y, en buena medida, de todo ente, ya que la institución del ser creado sólo parece atribuible al ente cuyo dinamismo existencial es juzgado en el plano de esa libertad constitutiva y constituyente de la que no gozan las substancias inferiores. También por un sesgo similar, si bien por un camino distinto al emprendido por Muñoz Alonso, Rahner ha señalado una consecuencia no del todo divergente de la que anotamos, aunque ahora sí con una tácita remisión a Heidegger. Por lo demás, se leerán con provecho las páginas de Muñoz Alonso, que, en definitiva, piden un ahondamiento ulterior en estos problemas que definen tan peculiarmente sus inquietudes.

MARIO ENRIQUE SACCHI

JUAN R. SEPICH LANGE, *Propedéutica Filosófica*. Prefacio al "Sistema de la Ciencia" de G. W. F. Hegel, versión y exposición de... Centro de Estudios y Documentación Filosóficos, Mendoza, Serie F, Volumen 1, Itinerarium, Buenos Aires, 1972, 312 pp.

¿Qué ha movido a Sepich en esta tarea de exposición y comentario al Prefacio del "Sistema de la Ciencia" de Hegel? El mismo se encarga de aclararlo en la primera página: la filosofía es hoy discutida y aún negada radicalmente, como en los tiempos de Hegel. Esa mentalidad negativa ha pervivido a pesar del siglo y medio transcurrido; pero también hay más madurez y se está en condiciones de comprender mejor que entonces el mensaje de Hegel. Por eso se lo expone. Pero hay más. Sepich no se limitó aquí a un análisis puramente objetivo descarnado, por decirlo así. Su trabajo es mucho más completo, y ello lo torna particularmente interesante. Hay una versión pulcra, cuidadosa del original, dividida en incisos —21 en total— para su mejor comprensión, agrupados

en cuatro grandes párrafos. Le sigue una "exposición" en que se trata de aclarar el pensamiento de Hegel; hasta aquí el comentarista. En una personal labor filosófica el autor coteja luego el pensamiento hegeliano con la posición filosófica actual y con la marcha de su propio pensamiento. No deja de ser interesante qué hitos se señalan en el camino de apertura a lo filosófico, que no por experiencia personal deben ser desechados en una investigación sistemática de las condiciones bajo las cuales la historia de la filosofía se presenta como camino del espíritu que asimila lo que hereda de sus antepasados. La primera etapa, la apertura a la vida noética, consiste en la incorporación de Aristóteles (y el autor señala con insistencia que comparte la interpretación hegeliana del Estagirita): la filosofía se descubre como una actividad del espíritu, y no como una doctrina; esto es el verdadero Aristóteles, lo demás son agregados de una tradición no siempre válida. Pero sólo se pudo descubrir al confrontar la "doctrina" aristotélica con el pensar trascendental kantiano. Esta fisura entre el pensar antiguo y el moderno es un verdadero desgarramiento, pero hay que salir de él. El modo no es sino la formación de la conciencia crítica, que pueda recorrer los intentos posteriores asimilando o rechazando sin dogmatismos. Y el primer paso para el autor es la cuestión del "comienzo" de la filosofía en cuanto a su propio quehacer y su manifestación. Este libro explica la experiencia del paso que realizó Hegel, y recoge los "resultados" en forma selectiva, cuya finalidad es introducir en la filosofía por el camino de ella misma, es decir, filosofando. En una visión cada vez más compleja y completa del pensamiento hegeliano sobre la "propedéutica" necesaria a todo filosofar, se nos muestra el punto de partida: el concepto como elemento de lo verdadero, mientras que el sistema de la ciencia es su figura. Así se introduce la noción de Espíritu y de comienzo del filosofar en búsqueda del absoluto. Entonces se nos hace presente el sujeto como elemento del saber y su devenir: la experiencia del "ser" concreto, produciéndose la conducción del individuo desde lo genérico y las transformaciones de las representaciones en conceptos. Se inicia así la dialéctica del concepto y la introducción de lo negativo en la fenomenología del espíritu: problema de la verdad y la falsedad. Ahora se está en condiciones de precisar la peculiar naturaleza de la verdad filosófica y de impugnar el formalismo, evitando la confusión entre modo "especulativo" y "razonador" (formalismo). Y de allí que deba comenzarse no por el pensar razonador (formal) sino por el filosofar natural; y la verdad filosófica será escuchada, no habrá "inmaduros" para ella.

Todos los problemas que aquejan el comienzo del filosofar han quedado planteados y resueltos en la "experiencia del espíritu". El autor ha tomado un texto de Hegel para decirnos también lo suyo. Prueba de que la verdad filosófica y por supuesto también su propedéutica, no está ligada ni a un nombre ni a una época. El índice de profundidad de esa experiencia del espíritu nos da la pauta del valor de una filosofía... y de un filósofo. Sepich nos ha mostrado el suyo en un trabajo digno de leerse, y sobre todo, de meditarse.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

SERGIO GIVONE, *La Storia della Filosofia secondo Kant*, Studi di Filosofia Nº 1, U. Mursia & C., Milano, 1972, 195 pp.

La "Biblioteca di Filosofia" que dirige Luigi Pareyson, incorpora la serie de Estudios de Filosofía, con trabajos de investigación sobre temas o autores relevantes en la Historia de la Filosofía.

El que comentamos, realizado con la contribución del Consejo Nacional de Investigaciones de Italia, tiene una finalidad muy precisa: examinar el concepto de Historia de la Filosofía en Kant. Apunta así a un aspecto de la obra kantiana habitualmente silenciado. El autor se propone al comienzo dos preguntas: ¿Cuáles son las relaciones entre filosofía e historia de la filosofía? y ¿cuál es el fundamento de la historicidad de la filosofía? Cada pregunta supone un diferente concepto: la primera considera a la filosofía como trascendiendo la historia, la segunda la supone inmanente. Su tesis es que, dándose ambos conceptos en Kant, puede tratar de proponerse una conexión dialéctica entre estos dos conceptos de la filosofía: por una parte Kant propondría a la filosofía como conocimiento que suspende la historia para alcanzar el origen de las leyes de la razón (condición de la aparición de toda filosofía histórica); por otra, la propondría como conocimiento que ve en las leyes de la razón la razón de su destino y su historicidad: la conciliación de la antinomia se encontraría en la filosofía como explicitación exhaustiva de la razón por su parte de ella misma, como interpretación metahistórica de un destino histórico.

Para desarrollar esta tesis, el primer capítulo analiza las relaciones entre filosofía e historia de la filosofía, mostrando que Kant ha partido de considerar su sistema no como un sistema histórico más, sino como una filosofía de todos los sistemas históricos, con lo cual se sitúa más allá de la historia; su examen tiene una función fundante, deberá volver posible la ciencia, no sólo manifestar su posibilidad. En este sentido la filosofía trascendental, como búsqueda de las condiciones de todos los sistemas posibles, presenta una novedad histórica. Pero también aparece en su obra el concepto de que las filosofías históricas son progresivas mediaciones de la razón (tema retomado más tarde por Hegel). Precisamente los errores de las filosofías históricas, considerados en perspectiva, aparecen teleológicamente orientados hacia el Iluminismo. En el segundo capítulo se analiza el concepto kantiano de iluminismo como progreso de la razón hacia la madurez, con sus tres determinaciones: hermenéutica, moral e histórica. Aquí la concepción kantiana de la historia es dialéctica, en el sentido de que es un movimiento que se desenvuelve por la superación de contradicciones, y que responde al principio de que el fin es mediado por su contrario. Conociendo, pues, las leyes de la razón, será posible comprender las leyes del progreso, en cuanto allí sujeto y objeto coinciden (la razón es a la vez sujeto y objeto de la historia).

Sobre esta base puede fundarse la historia de la filosofía, cuestión cuyo examen ocupó el capítulo tercero. El autor demuestra cómo esta fundación es racional y a priori. El resultado será una historia filosófica de la filosofía que es posible a priori, autónoma, y por tanto los sistemas filosóficos empíricos históricos le son accidentales. El desarrollo kantiano paradigmático en este problema es el análisis de los estados de la metafísica como momentos en el desarrollo dialéctico de la razón. La investigación de Givone tiene el mérito de mostrar en qué sentido las tesis kantianas anticipan a Hegel, pero también en qué se presentan históricamente irreductibles, al menos en cuanto del mismo Kant surgen perspectivas opuestas a las hegelianas (por ej. la filosofía crítica como fundamentación universal de los sistemas empíricos).

En el capítulo cuarto y último se analizan los ejemplos históricos que Kant toma para explicar la confirmación empírica del desarrollo ideal de la razón. Concluye el autor que para Kant interpretar la historia de la filosofía es buscar y encontrar en las leyes ideales del pensamiento la posibilidad a priori de las manifestaciones empíricas, pero también lo es reconocer en las manifestaciones empíricas las leyes ideales del pensamiento. Por eso fluctúa

entre la impostación de la historicidad de la filosofía trascendental en el plano de la prospectiva racional (a priori) y en el plano empírico (a posteriori).

Completa el libro una bibliografía seleccionada sobre el tema y sobre las ediciones y traducciones de Kant en Italia. En suma, es un volumen que no debe faltar en la biblioteca de los estudiosos de la filosofía moderna, y especialmente del periodo kantiano e idealista.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

ALBERTO CATURELLI, *La Filosofía Medieval*, Universidad Nacional de Córdoba, Departamento de Acción Social, 1972, 478 pp.

Enunciados en el Prólogo por el autor, sus propósitos nos mueven a dar una cordial bienvenida a esta obra, en la esperanza de su cumplimiento.

Filosofía principalmente, y no sólo Historia de la Filosofía, nos aclara; de allí las consideraciones iniciales en torno a la filosofía y sus caracteres, que pretenden despertar de viva voz una sed que proclama insaciable, pero no vana. La Verdad bosquejada en tales preliminares se presenta paradójicamente como temporal (y por ello susceptible de un estudio histórico) y a-temporal (trascendente y eterna, por ende), siendo posible entonces hablar de "la historia viva de la filosofía" (p. 7). En ella, la presente obra recorta un amplio período (siglos I-XVII), destacándose su importancia no sólo intrínseca sino también en su proyección sobre el pensamiento moderno y aún contemporáneo.

El capítulo primero analiza los aportes griego y bíblico para la constitución de la filosofía medieval, cuyos caracteres son luego enumerados. En los once capítulos subsiguientes Caturelli reelabora con personales matices los temas del hombre medieval, a través de las principales figuras de la época. Resulta un tanto inusual la inclusión, en la misma, de la segunda escolástica (con una amplia referencia al descubrimiento de América y su incidencia en el pensamiento que le es contemporáneo) y la escolástica española, y mucho más aún del movimiento místico español (Santa Teresa de Ávila, San Juan de la Cruz), no obstante que en él se reconocen muy claros ecos del apasionado San Bernardo y del bonaventuriano *Itinerario de la mente hacia Dios*.

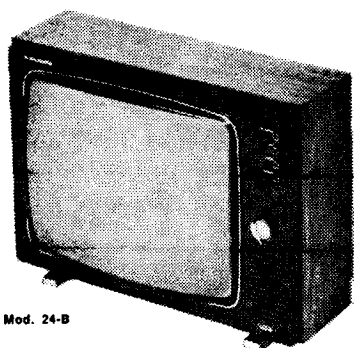
Cada capítulo principia brindando un contexto histórico bien delineado, y destaca las contribuciones originales: los Monasterios, los Centros de traducciones, las Universidades, el Concilio de Trento. Finalizando cada uno de ellos, el autor adjunta una copiosa bibliografía específica.

Creemos que la presente obra otorga cumplida realidad a los propósitos de Caturelli, quien en el Prólogo señala como destinatario de la misma "el estudiante que se inicia en la historia de la filosofía", indicando explícitamente que su utilización no obvia la consulta a obras de mayor envergadura, tales como las de Gilson o Fraile. En una consideración ya de carácter puramente didáctico, lamentamos la poca claridad de la tipografía, que torna ardua por momentos la lectura. También notamos una disparidad de criterio en lo concerniente a las notas, ya que en su mayoría se encuentran incorporadas al texto, produciendo discontinuidad en el mismo; en otras oportunidades se leen al pie de página. Creemos que hubiese convenido ponerlas en su totalidad al pie de página, o al final de cada capítulo, pero, en ningún caso, formando parte del cuerpo mismo del trabajo; no obstante, esta crítica hace a la presentación, que no al contenido del libro, justamente ponderado.

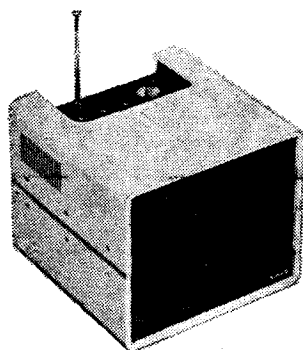
AZUCENA ADELINA FRABOSCHI

Televa

electrónica argentina de exportación



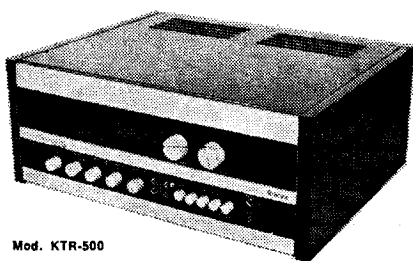
Mod. 24-B



Mod. 14-D



Mod. T-314



Mod. KTR-500

UN PRODUCTO

Televa 

CALIDAD EN TODO



FERRETERIA FRANCESA

CARLOS PELLEGRINI ESQ. RIVADAVIA - TEL. 35-2021/9

LA MAS GRANDE DEL MUNDO

**EN HERRAMIENTAS
QUINCALLERIA
HERRAJES**

CORCEMAR S. A.

P E N S A M I E N T O

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

*

Av. Corrientes 378 - 5º Piso

T. E. 49 - 1360 - 1364

YERBA MATE Y TE


Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
- TECHINT S. A.
- TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
- L.O.S.A.
- SANTA MARIA S. A.
- COMETARSA S. A.
- ELINA S. A.

•

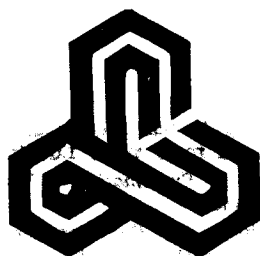
Córdoba 320

Buenos Aires

N. N.

**EL TEXTO
DE ESTA REVISTA
ESTA IMPRESO EN PAPEL
PRODUCIDO EN LA
PROVINCIA DE JUJUY,**

**CON MATERIA PRIMA
NACIONAL**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

SYSTEMATICS

*Journal of the Institute for the Comparative Study
of History, Philosophy and the Sciences*

Editors: J. G. BENNETT and KARL S. SCHAFER

Vol. XI

September 1973

Nº 2

FROM FUNDAMENTAL DESIGN METHOD TO LOGOSYN- THESIS

Edward Matchett and A. G. E. Blake

LOGOSYNTHESIS: A META-CONTROLLED DESIGN DISCI- PLINE

Edward Matchett

PHILOSOPHY OF ORGANIZATIONS - PART II

Ron Lessem

CHANGE IN IDEOLOGY

George Walford

Book Reviews

The Journal is published quarterly in March, June, September, and December. Subscriptions rates are £ 1.00 (\$ 2,50) per copy or £ 4.00 (\$ 10,00) per annum. Subscriptions: *Systematics*, 5-7 Kingston-Hill, Kingston-upon-Thames, Surrey, KT2 7PW, England.

Contributions and Correspondence to: *Systematics*, 3 Greenway, Berkhamsted, Surrey, HP4 3JD, England.

P. C.